LA IDOLATRIA DEL MERCADO



HUGO ASSMANN

El propósito de este libro es la identificación y el desocultamiento de los presupuestos teológicos que se esconden detrás de las teorías y prácticas de la economía de mercado.
El análisis revela que el mercado ha sido transformado en una divinidad a cuya sabiduría nos debemos entregar. Las mercaderías, el dinero y el capital se han convertido en fetiches que dirigen nuestras vidas. Existen ídolos, sólidamente establecidos, que son dioses que oprimen y exigen sacrificios de vidas. Y hasta el mismo Jesús, con su mensaje de amor al prójimo, corre el riesgo de ser secuestrado para el panteón burgués.
Se trata de una gigantesca lucha, una lucha de dioses. Es urgente rescatar el Dios vivo y verdadero del cautiverio de los ídolos, y con este rescate devolver a la economía su función primera que es promover la vida humana, plena y placentera, para todos, pero sobre todo para los pobres.

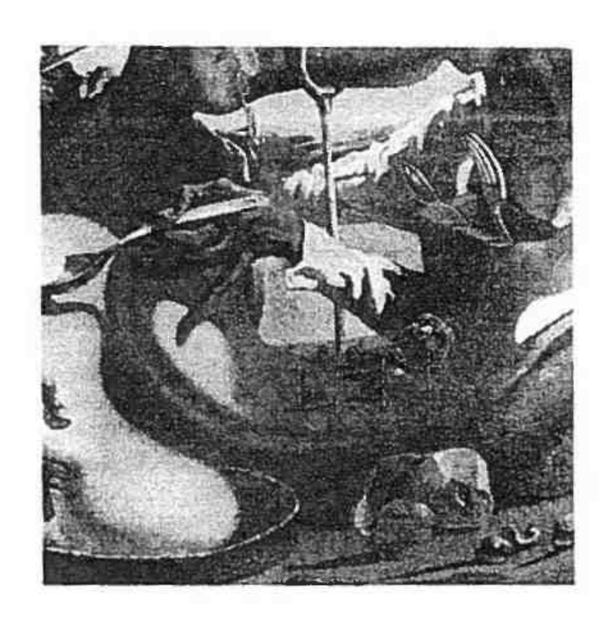
HUGO ASSMANN: teólogo y sociólogo brasileño, con especialización en comunicación, es autor de una vasta bibliografía que ha servido de sustrato a la Teología de la Liberación. Fundador del DEI, actualmente es profesor del Postgrado en el [illegible] de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Metodista de Piracicaba, São Paulo, Brasil.

LA IDOLATRIA DEL MERCADO

Colección ECONOMIA-TEOLOGIA

LA IDOLATRIA DEL MERCADO

HUGO ASSMANN



PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía M. Picado Gamboa

Título original en portugués: *A idolatria do mercado* (São Paulo, Editora Vozes)

338.9
A848i Assmann, Hugo.
La idolatría del mercado / Hugo Assmann.
—1a. ed.— San José, C. R.: DEI, 1997.
270 págs.; 21 cm. (Colección economía-teología)

ISBN 9977-83-101-7

1. Cristianismo y economía.
2. Economía política - Crítica e interpretación.
I. Título

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-101-7

1997

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Contenido

Prólogo

Este libro constituye un estudio que introduce al lector a la relación entre la economía y la teología. En su versión original en portugués, el trabajo integró aportes del autor de este ensayo, Hugo Assmann, y de Franz Hinkelammert. Para la edición castellana el trabajo de Hinkelammert quedó ampliado, de manera que se optó por editar el trabajo en dos libros. La contribución de Hinkelammert fue publicada a finales del año pasado bajo el título *El mapa del emperador* (San José, DEI, 1996), y ahora presentamos el libro *La idolatría del mercado,* de Assmann.

El libro busca sensibilizar al lector en la temática economía y teología a partir de los problemas que afectan directamente a las mayorías populares de los países latinoamericanos y caribeños. Un eje central en el trabajo es revelar cómo la racionalidad económica "secuestra" y funcionaliza aspectos esenciales del cristianismo y constituye una "religión económica" que desencadena un proceso de idolatría, el cual encuentra su expresión más evidente en la supuesta autorregulación del mercado. Esa idolatría se alimenta de una ideología sacrificial que demanda el sacrificio constante de vidas humanas. Para acompañar una vivencia de la fe cristiana que sabe distanciarse de la idolatría, el autor indica algunos criterios económicos y teológicos para una racionalidad económica diferente.

Para el autor, la crisis de la deuda externa del Tercer Mundo es, sin duda alguna, una de las manifestaciones más evidentes de la lógica perversa de una determinada racionalidad económica, cuyas características fundamentales analiza en este libro. Aunque el trabajo fue realizado hace algunos años, mantiene plena vigencia y actualidad.

Editorial DEI

Capítulo I

Economía y teología: un cuestionamiento necesario

1. ¿Por qué urge este cuestionamiento?

1.1. Razones a partir de la economía

1. Este libro pretende mostrar que existen entrelazamientos entre la economía y la teología, los cuales tienen consecuencias bastante serias para la manera de encarar y enfrentar muchos problemas humanos. El propósito que nos mueve es, por tanto, eminentemente práctico: la lucha en favor de la vida humana real y concreta. Nuestras reflexiones teóricas estarán situadas por entero en la perspectiva de ese propósito práctico.

El simple hecho de que nosotros —y tantos otros, como veremos— sospechemos que la economía trabaja muchas veces con presupuestos teológicos, es normal que socave la tranquilidad de cualquier economista. En efecto, si hubiese una confirmación de esa sospecha, ¿cómo queda la severa austeridad de la economía, que muchos afirman ser la más avanzada y "científica" de las

ciencias sociales? He aquí, pues, una primera razón para encontrar interés en el asunto.

2. Existe abundante literatura, de economistas y otros, sobre economía e ideología, economía y valores éticos, o de modo directo sobre la filosofía de la economía [1]. La economía, en cuanto disciplina académica, en especial en los compendios de orientación neoclásica, lucha, hace por lo menos un siglo, contra cualquier presunción de que la "ciencia económica" esté penetrada por, o precise de, presupuestos valorativos derivados de la filosofía, de la ética o de expresas tomas de posición políticas. El ideal, perseguido de forma ardorosa, es el de una cientificidad exenta y neutra. Las muchas maneras por las cuales se ha tratado de demostrar que en esto, precisamente, consiste una de las principales facetas de la peligrosa y pertinaz ideología de la economía, no deberían dejar de preocupar a los economistas. Sobrevive, no obstante, una extraña insensibilidad de muchos de ellos frente a este ataque al meollo de la "ciencia económica".

La existencia de esta insensibilidad y su abundante denuncia, constituyen ya el contexto más amplio en el que se inserta nuestro cuestionamiento. Avanzamos, sin embargo, un paso más allá de lo que de modo genérico y difuso se encubre en las acusaciones de ideología o "metafísica". Hablamos de forma directa de teologías presentes en la economía. En otras palabras, se afirma que los economistas son también, a su manera, eminentes y peligrosos teólogos. Pero lo que nos interesa no es propiamente lanzar acusaciones, sino reflexionar sobre las implicaciones que eso tiene para la ejecución de políticas económicas y para los problemas humanos en general.

Busquemos, pues, captar la peculiaridad de nuestro cuestionamiento. No se descartan de modo alguno, como si fuesen inútiles e infecundos, los análisis sobre la ideología de la economía o temas afines. El paso que se pretende dar más allá de esos planteamientos bastante usuales, a pesar de no ser tomados en consideración por muchos economistas, se refiere a la revelación de una, implícita o "explícita", "habla sobre Dios" *(god-talk)* en la

[1] Para familiarizarse con la amplitud de ese debate, y como fuentes para ulterior bibliografía, pueden servir: Meek, Ronaldo L., *Economia e ideologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1971; Heilbroner, R. L., *Introdução à história das idéias econômicas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981; Ward, Benjamin, *O que há de errado com a economia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975; Blaug, Mark, *La metodología de la economía*. Madrid, Alianza, 1985; Bunge, Mario, *Economía y filosofía*. Madrid, Tecnos, 1982; Katouzian, H., *Ideology and Methods in Economics*. London, MacMillan, 1980; Hutchinson, T., *The Politics and Philosophy of Economics*. Oxford, Basil Blackwell, 1981.

economía. La teología es eso: la reflexión, en niveles diversificados de elaboración, acerca de los dioses (y los demonios) en los cuales los seres humanos, de una u otra forma, creen, y con los que presumen tener diferentes grados de contacto en la historia.

Los dioses (y los demonios) tienen —por lo menos en la imaginación de los seres humanos— el peculiar hábito de la furtividad y de la imprevisión: aparecen donde menos se les espera. Se les atribuyen extraños poderes de intervención, para el bien o para el mal, en la solución de los problemas humanos. Nuestra hipótesis es la siguiente: en las teorías económicas, y en los procesos económicos, se verifica una extraña metamorfosis de los dioses y una aguerrida lucha entre ellos. Esta sospecha, por todo lo que implica, debería inquietar los bríos científicos de cualquier economista.

3. Los ídolos son los dioses de la opresión. Bíblicamente, los conceptos de ídolo e idolatría están vinculados de forma directa con la manipulación de símbolos religiosos para crear sujeciones, legitimar opresiones y apoyar poderes dominadores en la organización de la convivencia humana. Dentro de los procesos de intercambio valorativo entre los seres humanos, el trueque simbólico de objetos y representaciones de cuño sagrado acostumbra preservar una determinada "utilidad", esto es, un aspecto útil o valor de uso. Fascinados por esa "actitud servil" de sus dioses, los seres humanos se entregan de modo placentero a ellos. Consumiéndolos (ya que los mitos son buenos para ser comidos), pierden en general la conciencia de que existen dioses devoradores de la vida humana. Los ídolos son implacables en sus exigencias de sacrificios.

En este libro se apuntará hacia un gran proceso de idolatría que se halla vinculado a la manera como se conciben y organizan los procesos económicos. Es bueno, quizá, aclarar que cuando se habla de idolatría, nuestra preocupación principal no es de tipo abstractamente doctrinario, de acuerdo con ideas superadas respecto de dioses falsos. Todos los dioses son, de alguna forma, reales y verdaderos para aquellos que les rinden culto. Nuestra cuestión es un poco diferente: si hablamos de idolatría y de "perversas teologías" presentes en la economía, es porque nos preocupa el sacrificio de vidas humanas legitimado por concepciones idolátricas de los procesos económicos. Es de suponer que todo economista sea sensible a ese problema, aun cuando hubiese llegado a la visión "realista" de que no todas las vidas humanas pueden ser protegidas en su integridad de amenazas de destrucción. Es probable que concuerde en que vale la pena preocuparse por la preservación del mayor número posible de vidas humanas.

4. Conviene mantener la distinción de los diferentes niveles en los que se mueve el "discurso teológico". Un nivel es el de la simple constatación de la metamorfosis de los dioses, o sea, de la variación de las "imágenes" respecto de divinidades que penetran en teorías y políticas económicas. En ese nivel, además del teólogo, cualquier cientista social (antropólogo, sociólogo, politólogo, historiador, economista y psicólogo) puede perfectamente manifestar interés en el asunto.

Cuando se apunta a conflictos y antagonismos entre los dioses, ya estamos en otro nivel: el de la lucha de los dioses. Siempre hubo dioses conflictivos entre sí, porque son conflictivas entre sí las concepciones que los seres humanos, apoyados en sus imaginaciones teológicas, tienen en relación a su vida en la historia. Es lógico que en esta pluralidad de dioses no siempre armónicos, y con frecuencia hasta duramente antagónicos, sea inevitable la distinción entre dioses propicios o adversos a la causa de cada cual. Discernir dioses diferentes, e incluso contrapuestos, es ya con claridad un paso más allá de su simple constatación. Este paso es dado, por ejemplo, por J. Schumpeter cuando trata de caracterizar los razgos dominantes del dios de Adam Smith, que aparece entonces como una metamorfosis determinada del Dios cristiano: "Sus contenidos propiamente teológicos tendían a encogerse en dirección a un insípido deísmo"[2].

Un tercer nivel, bastante más empeñado en aspectos valorativos, se da cuando se vislumbran serias consecuencias prácticas de la constatación y del discernimiento de las variantes de los dioses. Una visión deísta incrementa de modo enorme la manipulabilidad de "su dios", dado que él, muy diferente de un dios humanizado en la historia de los seres humanos, adquiere la notable virtud de ser un dios vago y vagante, disponible para ser introducido en las más variadas reglas de juego en la historia. Ya no es un dios determinado, con posiciones determinadas frente a los hechos humanos. Es, por el contrario, un dios determinable: una especie de comodín, esa carta utilísima dentro de muchas cartas. El tercer nivel es, pues, el del descubrimiento de las utilidades específicas de los dioses. Ellos son útiles para determinadas funciones.

Un cuarto nivel es el de la referencia de esas funciones posibles de los variados dioses: se comienza a dar nombre concreto a esas funciones, llamando a unas nocivas y a otras no tan nocivas, o hasta propicias para determinado proyecto histórico, por ejemplo

---

[2] Schumpeter, J., *History of Economic Analysis*. London, 1964, pág. 123.

en el plano de la economía. Es en este nivel que aparece el discurso teológico sobre la idolatría, es decir, sobre los ídolos que matan porque exigen sacrificios.

Un quinto nivel se relaciona con la búsqueda de una coherencia en relación al cristianismo. No es necesario asumir ninguna rigidez dogmática en relación al Dios cristiano, como si no hubiese ninguna variante posible en la fidelidad básica al cristianismo. Pero parece inevitable aplicar igualmente a las diversas concepciones del cristianismo un serio discernimiento de los dioses. La historia del cristianismo demuestra que se atribuían, y continúan siendo atribuidas, al Dios cristiano las más variadas y contradictorias funciones. Ya que es imposible evitar que el adjetivo "cristiano" sea colocado a tomas de posición muy diferenciadas frente a los problemas humanos, cabe a los cristianos asumir la dura, aunque ineludible, tarea de discernir los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador dentro de la propia realidad del cristianismo, ayer y hoy. También este último nivel, en el cual se está "calentando" la discusión teológica contemporánea, puede tener algún interés para el economista. No obstante, si él sólo nos acompañase en los cuatro primeros niveles, ya estaría iniciado un debate explosivo y de grandes consecuencias, tanto para la economía como para la teología.

5. No estamos aún tratando de las formas, explícitas o solapadas, que asume la teología dentro de la economía. De eso trataremos un poco más adelante. Por ahora estamos señalando apenas algunas razones que sugieren la importancia de nuestro cuestionamiento a partir de la propia economía. Para no quedarnos en generalidades, vamos a un ejemplo de cómo un determinado escenario dentro del cual se conciben tareas prioritarias en el plano económico, adquiere con rapidez una distorsión no sólo claramente ideológica, sino hasta teológica. ¿O no tiene ninguna implicación teológica la propuesta de un escenario, con vistas a la determinación de urgencias en el plano económico, en el que los problemas humanos más inmediatos de la mayoría de los habitantes del planeta simplemente no aparecen como importantes? ¿No se percibe, en tal escenario, la presencia determinante de una teoría sacrificial que establece criterios de valoración de unas vidas humanas y flagrante desvaloración de otras?

Vamos pues a un imaginativo escenario, con el cual es evidente que no concordamos. Es innegable un declive relativo del predominio económico estadounidense en el mundo. Otros centros económicos, en especial Alemania y Japón, se proyectan como subpolos-claves del sistema económico regido por Occidente. El declive relativo no se dio a pesar de Estados Unidos (EUA), sino a causa de EUA. Los otros crecieron —se afirma— porque EUA

garantizó el contexto en el que pudiesen emerger. No se trata de rivales que amenacen el liderazgo global de EUA, primero porque no pueden prescindir de la garantía de seguridad propiciada por este país en el plano militar y, segundo, porque saben que crecieron al amparo del liderazgo económico, ideológico y militar estadounidense. Ellos no pueden tener, por ende, ningún interés real en oponerse a la continuidad de ese liderazgo. Por el contrario, estarán dispuestos a asegurar la estabilidad global del sistema, compartiendo cada vez más el costo de esa estabilidad, inclusive en gastos relativos a la seguridad y a la preservación de los valores en que se apoya.

Otro importante aspecto en este escenario es que la Unión Soviética tampoco representa un rival económico. Ella por ahora no pasa de ser un poder unidimensional, porque es un desafío exclusivamente en el plano militar, perdiendo terreno hasta en el plano ideológico, circunstancia ésta que evidencia que asegurada la superioridad económica de Occidente, no puede haber un hablandamiento en la demostración constante de la superioridad de sus valores. En otras palabras, la Unión Soviética es simplemente incapaz de volverse el centro financiero del mundo y asumir un liderazgo económico global. No hay duda de que Rusia es una amenaza a la seguridad y a los intereses geopolíticos de EUA y de Occidente, sin embargo no representa un desafío al predominio estadounidense en términos globales, dada su debilidad económica internacional y las señales de receso ideológico. Por otro lado, un sistema internacional no puede operar sobre la base de la espontaneidad. Necesita un centro articulador de las cooperaciones, un punto de irradiación de las iniciativas relacionadas con el control financiero y hasta del poder político. De aquí se deduce que la única alternativa a la anarquía global y al caos internacional es en efecto, en un futuro previsible, la preservación del liderazgo mundial de EUA.

Habiendo un acuerdo básico en cuanto a las líneas gruesas de este escenario, se trata de asumir de manera cooperativa, en una amplia visión de interdependencia de intereses, las tareas que este escenario impone. Sin llegar a detalles exhaustivos, saltan a la vista algunos imperativos geopolíticos. Distingamos tres regiones que demandan peculiar atención. Primera región: en el Este europeo surge una vasta área, incluyendo unos cuatro o cinco países que aún pertenecen a la órbita soviética, donde se comienza a notar una inestabilidad potencialmente explosiva. La insatisfacción popular va nítidamente en aumento y, a semejanza de la famosa "Primavera de las naciones" de 1848, ya despunta un clásico contexto pre-revolucionario. Si fuese posible evitar, como parece posible, un auge de crecimiento económico en la Unión Soviética y sus aliados, la crisis sistémica del Este europeo se

transformará en una crisis generalizada del comunismo como tal. No obstante, existen por lo menos dos problemas en esta área y sus adyacencias. Uno es la "cuestión alemana", porque Alemania, un potente centro económico, podría empezar a coquetear con los mercados potenciales del Este europeo y su demanda tecnológica, y esto sería problemático. El otro se refiere al control del Medio Oriente, donde la cadena de alianzas con Occidente es de modo visible frágil y las bases de esta alianza deben ser mantenidas y ampliadas cueste lo que cueste.

Otra área crucial por su proximidad geopolítica con EUA, es la región del Caribe, incluyendo México y América Central. John Kennedy, en otro tiempo, y más recientemente Ronald Reagan, cometieron la imprudencia de exagerar la delegación de responsabilidades en intermediarios locales. Este error debería ser eliminado. Un aumento de la inestabilidad en esta zona, vital para EUA desde el punto de vista geopolítico, es probable que redundaría en amenazas de todo orden para la estabilidad del sistema internacional, pues el liderazgo estadounidense estaría arañado en su confiabilidad. Habría, por consiguiente, costos económicos (y militares) elevados a ser cubiertos en forma cooperativa en esta área.

En cuanto al Extremo Oriente, si fuesen incrementadas las relaciones amistosas con la República Popular China —lo que implica de modo prioritario lazos económicos—, el resto queda más tranquilo con *Amerippon*, nombre imaginativo que no designa ninguna nueva droga farmacéutica, sino la sabia conjugación de intereses recíprocos entre EUA y Japón. En este caso específico, basta un poco de información para constatar que las fuerzas de un lado encajan a la perfección en las debilidades del otro. Ya es hora de marcar la fecha para vinculaciones que eliminen las últimas barreras para la total cooperación en todos los sentidos. Por lo demás, Japón, así como el Mercado Común Europeo, deberían compartir de forma armónica con EUA principalmente las responsabilidades financieras relacionadas con las crisis potenciales en las regiones inestables del Tercer Mundo. Los *new-comers* (países emergentes) del Hemisferio Sur, como Brasil y otros, deberán asumir, cada cual en la medida de lo posible, la corresponsabilidad en ese panorama global.

Omitimos en este escenario muchos detalles. Ni siquiera se mencionó un eventual papel de las iglesias o de los cristianos y de las demás religiones. Tampoco detallamos la cuestión de la corresponsabilidad en la seguridad. Recortamos el escenario de tal modo que apareciesen sobre todo los aspectos económicos. Tomando en cuenta este recorte, la descripción del escenario corresponde con bastante fidelidad a lo que fue delineado hace pocos

años por Zbigniew Brzezinski [3]. Es bastante común enfrentarse con ese tipo de amplios escenarios, inclusive en la literatura que se pretende específicamente económica [4]. Un grupo internacional de grandes nombres en la economía, incluidos diversos premios Nobel, elaboró un "Manifiesto para salvar el capitalismo", que contiene un escenario bastante parecido [5].

A la luz de ese escenario, en relación al cual enfatizamos nuestra total discrepancia, retornamos a nuestro cuestionamiento específico: ¿da para descubrir claros presupuestos míticos y teológicos en eso? ¿La solemne no consideración de los intereses reales de la mayoría de la humanidad no suscita ninguna pregunta teológica? Y si fuese verdad que los principales organismos económicos internacionales se comportan de acuerdo con escenarios semejantes, ¿qué implicaciones tiene este hecho tanto para la economía como para la teología?

6. Estamos aún en el primer paso, dando algunas razones de la importancia de nuestro cuestionamiento. Prácticamente, el resto de este libro suministra un sinnúmero de motivos adicionales a los pocos enumerados hasta ahora. De manera que esta sección no se cierra en sí misma. Con esta remisión a las restantes partes de la obra, podemos por ahora limitarnos a dos puntos posteriores. Primero, veremos que es muy cuestionable la pretensión de la "ciencia económica" de haber logrado, en especial a partir de los neoclásicos, librarse de los presupuestos claramente teológicos (cosa que algunos lamentaban como innegable, de manera parcial, en los clásicos). Es nuestro propósito demostrar que el verdadero núcleo teológico de la economía puede decirse que ha permanecido inalterado, en la forma de un paradigma persistente con raíces teológicas, desde los clásicos hasta la actualidad. En segundo lugar, veremos que la fuerte repolitización de la economía en años recientes, con el ascenso de la vertiente neoliberal, trajo consigo una peculiar reteologización de la economía.

---

[3] Brzezinski, Z.,."America's New Geostrategy", en *Foreign Affairs* 66 (4) (Spring 1988), págs. 680-699.

[4] Chace, James, "A New Grand Strategy", en *Foreign Policy* (Spring 1988), págs. 2-25; Stoga, Alan J., "If America Won't Lead", en *Foreign Policy* (Fall 1986), págs. 79-97; Mayer, Martin, "How Capitalism Survived the Twentieth Century", en *American Heritage* (November 1987), págs. 46-51; Peterson, P. G., "The Morning After", en *The Atlantic Monthly* (October 1987), págs. 43-69; la visión de diez destacados economistas, "Economic Priorities for the Next President", en *Policy Review* (Spring 1988), págs. 14-21.

[5] Cf. "Manifiesto para salvar o capitalismo", en *Folha de São Paulo*, 17. XII. 1987.

1.2. Razones a partir de la teología

1. Hace casi veinte años, en un encuentro de teología, un destacado teólogo latinoamericano explicó de esta forma su método teológico:

> Cuando hago teología, con frecuencia surgen en mí sospechas que sólo puedo comprobar recurriendo a las ciencias sociales.

Y continuó explicando el papel mediador de esas ciencias en una reflexión teológica comprometida con la realidad social de los seres humanos. Había entre los participantes un economista que enriqueció el debate de la siguiente manera:

> Cuando reflexiono sobre la economía política, me surgen inevitablemente sospechas que sólo puedo comprobar recurriendo a la teología.

2. La Teología de la Liberación denunció desde sus inicios, como llena de peligrosa ideología, la separación entre argumentos éticos y argumentos propiamente teológicos (entre "dogma" y "moral"), en la forma que se constata con frecuencia en escritos sobre "ética social cristiana" y en documentos sociales de las iglesias [6]. Con eso, es obvio, no se pretendía invalidar el recurso a fundamentaciones filosóficas y otras no estrictamente teológicas en las reflexiones sobre moral social. El punto que se buscaba subrayar se refería a la calificación de la fe cristiana en cuanto praxis concreta en la historia. Es lógico que existan para eso ponderaciones que pueden ser llamadas éticas. Pero éstas no agotan la evaluación de la acción en la historia, desde el punto de vista cristiano. Siempre está en juego el carácter teologal —del encuentro con Dios en la relación socio-histórica entre los seres humanos— que es objeto de la reflexión propiamente teológica. Fe cristiana o idolatría, he aquí la cuestión ineludible.

Los teólogos de la liberación siempre estuvieron bastante conscientes del hecho de que el *punctum dolens* en su diálogo con otras vertientes teológicas se situaba, agudamente, en las concepciones diferentes en relación a la experiencia de la trascendencia dentro de la historia humana concreta. Esos mismos teólogos mostraron una admirable apertura y flexibilidad en el diálogo, cuando fueron objeto de una campaña persecutoria desencadenada a partir de instancias eclesiásticas y político-militares, con una resonancia agresiva en los medios de comunicación, cosa que no

[6] Assmann, Hugo, *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1973, págs. 89ss.

se había visto, con tales proporciones e intensidad, en relación a ninguna otra corriente teológica en este siglo, excepción hecha de casos individuales.

Sin embargo, la referida disposición constante para el diálogo no permitió enterrar del todo la importancia central de este punto: la confrontación con las teologías neoconservadoras, precisamente en la concepción de la relación de los seres humanos con Dios en el ámbito social de la historia. Juan Luis Segundo, al analizar la primera Instrucción del Vaticano sobre "algunos aspectos de la Teología de la Liberación", es enfático respecto de esta discrepancia fundamental:

> ...la *historia* ya no podrá ser separada del *lugar humano*, donde el hombre se encuentra con la trascendencia.
>
> ...la fidelidad al Magisterio más solemne de la Iglesia me obliga a negar que exista una trascendencia propia de la persona humana que no se extienda a la historia, donde los hombres procuran dar a la sociedad estructuras más justas y amistosas [7].

A lo largo de este libro el lector podrá confirmar que la cuestión ya no es apenas esta tendencia tradicional, en documentos de "moralistas" sociales y de las iglesias, de una retrotracción de las cuestiones ligadas a la economía al campo de la mera ética social, desatendiendo su incidencia en la calidad histórica de la fe cristiana. Hoy nos enfrentamos con "teólogos del sistema" que asumen, a su manera, el reclamo de la Teología de la Liberación: ellos pretenden encajarnos de forma engañosa la obligación histórica de vivenciar la fe cristiana, compulsoriamente, en las instituciones creadas por el así llamado "capitalismo democrático".

3. La reducción de la teología a mera ética es una característica marcante del pensamiento burgués. Los presupuestos teológicos quedan ocultos bajo la apariencia de lenguajes secularizados. Muchos documentos sociales de las iglesias y muchas incursiones de teólogos en los problemas del mundo "profano", cayeron de manera ingenua en la trampa de la modernidad. Hoy constatamos una crisis profunda y generalizada de los paradigmas de la racionalidad científica. En ese contexto comienza a tornarse más claro el carácter solapadamente religioso de la ciencia, porque se redescubre la inclusión de presupuestos teológicos en sus paradigmas. En muchas áreas científicas, aquellos que no se niegan a tomar conciencia de los presupuestos, muchas veces tácitos e

---

[7] Segundo, Juan Luis, *Teologia da Libertação. Uma advertencia à Igreja*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1987 (original: Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985), pág. 191.

irreflexivos, de sus modelos de ciencia, se ven obligados a pronunciarse sobre ellos.

Fuimos alertados por Thomas Kuhn y otros [8] acerca de los ingredientes necesarios para que un paradigma científico en crisis pase a ser revisado de modo efectivo, y eventualmente sea abandonado. El "colegio" de los que lo apoyan no se deshace en nombre de meras evidencias científicas. Además del juego duro de los poderes adquiridos, existe el problema de la relativa lentitud en la sustitución de "estructuras de creencias" dentro de las cuales los seres humanos vislumbran la reorganización de las esperanzas, del sentido de la vida y de la historia humana. Esta es una simple y rápida alusión a la cuestión tan compleja de la persistente sobrevivencia de paradigmas sin valor teórico. Si hacemos mención de este asunto en este momento, es porque tanto la economía cuanto la teología constituyen ejemplos fantásticos para constatar este fenómeno.

La teología de los últimos cuatro siglos pagó pesados tributos de inconsciente subordinación a modelos profundamente inhumanos de concepción de la vida de los seres humanos en la sociedad. En amplia escala, la teología se reveló impotente para analizar en una presencia contemporánea a los sucesivos acontecimientos sociales, las metamorfosis de las propias doctrinas teológicas inscritas en las teorías y prácticas del ámbito económico, político y social. La impotencia de la teología en la modernidad es un capítulo en la historia de la teología que aún nos desafía. La enseñanza de la teología en los centros teológicos, incluidas ahí muchas universidades de renombre, constituyó, y todavía constituye en gran escala, un fenómeno relativamente secundario cuando se lo compara con el ingente proceso de gestación e incorporación de teologías subrepticias en los modelos de pensamiento y actuación de los seres humanos (incluidos los cristianos), dentro de las instituciones y de los movimientos sociales.

En otras palabras, los teólogos no se dieron cuenta de que las teologías más importantes ya no eran las de sus compendios, sino las de los economistas y pensadores sociales en general. Una de las analogías interesantes entre la economía y la teología es la siguiente: también en la ciencia económica se constata un fenómeno parecido. La economía, en la actualidad, como gestación de pensamiento económico-político, ha emigrado en gran medida de los centros docentes de economía. Muchos asesores económicos se forman en escuelas de administración de empresas y similares. Si, por un lado, parece enigmática una teología de enseñanza fla-

[8] Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973; Japiassu, Hilton, *A revolução científica moderna*. Rio de Janeiro, Imago, 1985 (ver bibliografía).

grantemente distante de la realidad del mundo y hasta de la vida real de los cristianos, no es menos enigmática, por otro lado, la persistencia del modelo neoclásico en la mayoría de las escuelas de economía, inclusive en América Latina y el Caribe, cuando la inconsistencia teórica de ese modelo viene siendo denunciada por tantos, hace tanto tiempo. Semejantes fenómenos nos imponen la pregunta sobre el verdadero papel ideológico ejercido por las teorías totalmente inservibles en la práctica.

Entre asesores económicos de empresarios y políticos, al igual que entre comentaristas económicos de los medios de comunicación, circula el dicho de que "en la práctica, la teoría es otra". Esto puede ser correcto en cuanto a la substancia teórica de gran parte de la "economía enseñada". Pero es probable que no sea tan correcto en cuanto al papel ideológico que las teorías inservibles cumplen, de hecho, en términos de la legitimación del *statu quo*. En este sentido tal vez sea más correcto decir, respecto de la economía, que "en la práctica, la teología subyacente es la misma"; y respecto de la teología, que "en la práctica, la economía subyacente es la misma".

4. Arend Th. van Leeuwen hace afirmaciones contundentes en esa misma dirección. Según él, gran parte de la teología todavía no consiguió desembarazarse del "culto al hombre abstracto", denunciado por Marx como el nexo de vinculación más propicio para la integración ideológica del cristianismo en el pensamiento burgués.

> Por eso, precisamente, la teología se encuentra tan impotente, al margen de nuestra sociedad burguesa. Le falta un instrumental para el análisis económico. Por eso también continúa estancada en moralismos sin vitalidad y en abstractas categorías éticas.

Tanto la Enseñanza Social de la Iglesia Católica como las éticas protestantes continúan, para el autor citado,

> ...dominadas por un pensamiento burgués, incapaces de desenmascarar la teoría económica como religión burguesa.
>
> El problema central de la economía burguesa se sitúa en el nivel de la religión (implícita en ella), así como las "huellas de los pies" de la moderna teología se sitúan en la economía. Ambas, tomadas en conjunto, nos confrontan con el dilema de la historia moderna.
>
> A primera vista parecería que la teología y la economía son ciencias completamente diferentes. Pero, al observarlas más de cerca, salta a la vista un parentesco inquietante [9].

[9] Van Leeuwen, Arend Th., *De Nacht van het Kapitaal*. Nijmegen, SUN, 1984, págs. 19, 795, 15.

. 5. Karl Polanyi, ese notable desmitificador de la ideología del mercado, manifiesta una cierta fascinación por aspectos del pensamiento de Robert Owen (1771-1858), socialista utópico de trayectoria errática. La fascinación no se refiere, es obvio, a las inconsistentes experiencias prácticas de Owen, sino sobre todo a la manera como éste fundamenta su distanciamiento del cristianismo, al mismo tiempo que otro socialista utópico, Saint-Simon (1760-1825), soñaba, en Francia, con un reavivamiento socialista del cristianismo. Este episodio nos interesa como una referencia provocadora, entre tantas otras, por las características peculiares que reviste la argumentación de Owen: la increíble impotencia del cristianismo frente al fenómeno del capitalismo emergente.

Owen se dio cuenta, como pocos, del carácter inexorable del sistema de mercado, una vez que fuese admitido en su plenitud ese extremo artificio que es la total sumisión del ser humano, como fuerza de trabajo, a los mecanismos supuestamente naturales del mercado. Por un lado, el empobrecimiento brutal de verdaderas masas humanas; por otro, la ficción de las pretendidas "leyes naturales" del sistema de mercado, que impedía vislumbrar una priorización efectiva de metas sociales. La sociedad real quedaba oculta detrás del mercado-ficción, cuya pretendida auto-regulación escondía poderes reales que se hacían invisibles. Es necesario señalar que Owen percibió apenas a medias el carácter dramático de esta inversión, sin llegar a analizar a fondo la construcción social de las apariencias engendradas por la ficción del sistema de mercado. Sintió, sin embargo, con claridad el desafío que representaba el descubrimiento de la sociedad, regida ahora por "leyes" que le eran atribuidas como "naturales", al margen de criterios morales que sólo sabían referirse a la esfera de los individuos.

Había surgido, de acuerdo con su visión bastante simplificadora, el tercer hecho constitutivo del ser humano occidental: la necesaria conciencia de la sociedad. Para el primer hecho, el conocimiento de la muerte y de la finitud histórica, el Antiguo Testamento era la referencia fundamental. El segundo hecho constitutivo, el descubrimiento de la singularidad de la persona y su libertad, recibirá de Jesús de Nazaret y de todo el Nuevo Testamento un impulso decisivo. Pero ahora, en un tercer hecho enteramente singular y nuevo, esa misma individualidad libre era devorada por mecanismos instaurados en la sociedad. Urgía, pues, el conocimiento de la sociedad. En eso, según Owen, el cristianismo se revelaba impotente.

La condición del ser humano en una sociedad compleja regida por mecanismos instituidos de modo histórico, si bien declarados naturales, y el origen social de las motivaciones humanas en ese contexto, fueron quizás los dos problemas claves que, en opinión

de Owen, el cristianismo no conseguía enfrentar. El mundo real de los seres humanos escapaba a la percepción de los cristianos.

> La base de su pensamiento fue su distanciamiento del cristianismo, al que él acusaba de "individualización", o de fijar en el propio individuo la responsabilidad... [decía:] "El hombre individualizado y todo lo que el cristianismo realmente valora están tan separados que son enteramente incapaces de unirse por toda la eternidad". Fue el descubrimiento de la sociedad lo que hizo que Owen trascendiese el cristianismo y se situase más allá de él.
>
> Owen fue el primer adversario del cristianismo entre los líderes de la clase trabajadora moderna.
>
> Robert Owen fue el primero en reconocer que los evangelios ignoraban la realidad de la sociedad. Él llamaba a eso "individualización" del hombre por parte del cristianismo y parecía creer que "todo aquello que es realmente valioso en el cristianismo", sólo sería incorporado al hombre en una comunidad corporativa. Owen reconocía que la libertad adquirida a través de las enseñanzas de Jesús no se aplicaba a una sociedad compleja. Su socialismo sustentaba la exigencia de la libertad del hombre *en una sociedad como ésta*. La era post-cristiana de la civilización occidental había comenzado y los evangelios ya no eran suficientes, aunque continuasen siendo la base de nuestra civilización [10].

Que conste con claridad que no estamos manifestando ningún entusiasmo por las propuestas owenistas. Los equívocos de Owen fueron palpables en innumerables aspectos, y hay mucha cosa totalmente ambigua en sus propuestas de educación social de las motivaciones humanas. Si referimos al caso de Owen es por las siguientes razones: el cristianismo que él rechaza es, en efecto, la visión del cristianismo más aceptada e incorporada a la sociedad capitalista (y es posible que también la menos incómoda a ciertos "socialismos reales"): esta visión del cristianismo fue amparada por distorsiones teológicas a lo largo de siglos, y sobrevive hoy en muchos sectores de las iglesias cristianas; esta visión del cristianismo impide la captación del desafío histórico contenido en el mensaje evangélico, y hace de Jesús un ídolo bienvenido en el panteón burgués; esta visión del cristianismo ya provocó un sinnúmero de abandonos del cristianismo; las teorías económicas alientan ésta visión del cristianismo aunque no les baste, razón por la cual inventaron perversas teologías complementarias.

---

[10] Polanyi, Karl, *A grande transformação*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980, págs. 135, 173, 252.

6. Más importante que las diatribas más o menos académicas sobre la interpenetración entre la economía y la teología es, probablemente, el estudio de la inculcación sistemática de las perversas teologías económicas en la mentalidad de nuestros pueblos. Existe, sin duda, una especie de catequesis persistente y difusa en relación a muchos elementos que constituyen piezas claves del substrato teológico de la economía. Es evidente que los aspectos explícitamente religiosos de esa catequesis no son siempre los más manifiestos, pese a que ellos aparezcan con una frecuencia mayor de la que en general se sospecha. Veremos más adelante que hoy, grandes asociaciones de empresarios se preocupan de manera directa de los soportes teológicos de su ideología.

Es obvio que el aspecto teológico es apenas un aspecto importante de la ideología económica. No obstante, su incrementación explícita aumentó enormemente en los años recientes. El vector principal del magisterio teológico de la economía consiste, sin embargo, en aquello que podríamos llamar la "teología endógena" de las concepciones económicas. Esa teología infiltrada en el lenguaje cotidiano sobre los hechos económicos es la que pasa a integrar el universo mítico del sentido común del pueblo, y de la manera como éste es llevado a pensar acerca de los hechos más corrientes de la economía.

¿Se trata, por ventura, de una amplia catequesis planeada? No es saludable adherir a teorías conspiratorias de la historia. Las formas de pensar los hechos sociales emergen, con suma naturalidad, de la propia realidad objetiva de las instituciones. Por ejemplo, la propia universalización de las relaciones mercantiles genera una especie de consenso en cuanto a las "virtudes del mercado". Los objetos "devocionales" y las relaciones "devocionales" se cotidianizan en el vientre de la propia institucionalidad económica. Cuando la publicidad de los bancos nos dice "ponga su dinero a trabajar", muchos comienzan a imaginar que el dinero efectivamente "trabaja", y así es de hecho en la construcción social de las apariencias.

Hoy, empero, las élites orgánicas del empresariado transnacional —es decir, sus sólidas organizaciones, sus "tanques de pensamiento", sus intelectuales orgánicamente incorporados, su vasta red de bombardeo ideológico, sus medios de comunicación y su publicidad, sus innumerables simposios y congresos, sin olvidar la capital importancia de los movimientos internacionales del laicado cristiano de línea conservadora— no descuidan las formas planeadas de inculcación de los "valores espirituales" del sistema. Tomada en su conjunto, esta catequesis es notablemente más poderosa que la contra-ideología elaborada por grupos cristianos críticos, aunque éstos cuenten a su favor con las con-

tradicciones insalvables de los modelos económicos implantados, que afectan con dureza los intereses de las clases subalternas.

En condiciones normales, esas élites orgánicas transnacionales se sirven de las llamadas estrategias de intervención "fría", esto es, blandas, persistentes y no agresivas de forma abierta. Se trata de una especie de pedagogía permanente, integrada en una lucha de clases deflagrada de arriba hacia abajo. No obstante, cuando surgen situaciones de crisis agudas o amenazas de convulsión social, esas élites —como pudimos constatar con frecuencia en décadas recientes en América Latina y el Caribe— pasan agresivamente a la ofensiva. Se emplean entonces estrategias más contundentes de intervención "caliente", o sea, con públicos-objeto (*targets*) definidos de modo más selectivo, y por lo general con más presencia del elemento religioso en la inculcación de valores "coyunturales" [11].

Tocaremos sólo escasamente este vasto e importante asunto a lo largo de este libro. Si lo traemos a colación en esta sección inicial sobre las urgencias de profundización del binomio economía-teología, es porque quisiéramos dejar bien claro que no nos referimos apenas a formulaciones librescas o académicas de la economía.

7. En un mundo en el que las teorías económicas y los procesos económicos se apoyan en subrepticias teologías, ¿cómo pensar lo nuevo, lo diferente, lo alternativo? ¿Agarrándonos a la racionalidad supuestamente auto-suficiente de los análisis "científicos" de la realidad? ¿Cuándo se librarán las izquierdas latinoamericanas y caribeñas del mito decimonónico de la cientificidad, al cual el propio Marx pagó en forma devota un pesado tributo? "El socialismo será científico o no será" (Engels) —está peria religiosa, en lenguaje secular, aún no fue del todo desmitificada por muchos.

Las instituciones humanas son inconcebibles sin la referencia a valores. El cientificismo de la modernidad fue (y todavía lo es) el experimento fracasado de la creación de proyectos históricos con la pretensión de apoyarse de forma exclusiva en la racionalidad, haciendo abstracción de los valores. Los horizontes surgirían del seno de la pura racionalidad científica. Hoy sabemos que este cientificismo incorporó perversas infinitudes en sus proyectos. Trabajó con conceptos que incluyen en sí mismos, aunque sobre todo en su manejo, increíbles saltos trascendentales. El horizonte utópico, detonante motivacional que los seres humanos necesitan para la organización de su esperanza en la historia, fue vilmente

[11] Dreifuss, René, *A Internacional Capitalista. Estratégias e táticas do empresariado transnacional, 1918-1986*. Rio de Janeiro, Ed. Espaço e Tempo, 1986.

aprisionado en la sacralización de proyectos específicos. Surgieron así perversas teologías que declaran la guerra a la radicalidad de los horizontes utópicos (es decir, que acusan de utópicos a quienes se inspiran en un horizonte más allá del ahora posible para sustentar los cambios necesarios), pero que practican, en nombre de posturas antiutópicas, la sacralización del *statu quo*.

Las perversas infinitudes (del capital, del mercado, etc.) no pasan de utopías invertidas y del encarcelamiento de las esperanzas en lo ya dado. Trabajan con modelos de aprehensión de la realidad, donde lo que es histórico es rebajado de nuevo a "naturaleza", con leyes no infringibles. Esa "naturalización" de la historia, disimulada con cientificidad no valorativa y neutra, opera, de hecho, con valores absolutos que se presuponen como ya aprisionados en lo real. Los valores absolutos no pasan entonces, de una absolutización banal de valores concretos que corresponden a intereses concretos. Desenmascarar esa operación teológica y caracterizarla como perversa teología, no significa despedirse de la teología o poder dispensarla para siempre. ¿En nombre de qué, a final de cuentas, se osa impugnar como perversa una determinada afirmación de valores? Una primera respuesta puede ser la siguiente: por sus consecuencias desastrosas para muchos seres humanos. Y esta afirmación de que tales o cuales efectos son funestos, ¿con qué criterios valorativos opera? Como se puede ver, no hay forma de escapar del compromiso con los valores.

La cuestión, por lo tanto, se presenta como una inevitable confrontación entre mundos de valores discrepantes o francamente antagónicos. En cada uno de ellos se dan operaciones teológicas. Se trata de teologías en conflicto. En otras palabras, está en juego una lucha de los dioses. La reproducción de la vida humana real y concreta, es la fuente de criterios con la cual trabaja la teología que defendemos. Juzgamos que ella es la más coherente con el cristianismo. Muy diferente es la fuente de criterios, y la respectiva teología subyacente, en el caso de aquellas teorías y políticas económicas que tienden a ignorar los costos sociales, rotulándolos de variables "externas" —las famosas "externalidades"— que viciarían el rigor "científico" de sus modelos. Para la vida humana queda apenas el "valor marginal" que el último consumidor representa para la formación de los precios en el mercado, o que el último trabajador "empleable" representa para el costo de producción de un producto.

8. ¿Cómo establecer un diálogo entre la economía y la teología cuando los lenguajes respectivos son tan diferentes? El lugar de encuentro debe ser buscado en la coincidencia de los referenciales en la historia concreta de los seres humanos. Tanto en la economía como en la teología existen tendencias que evitan nominar esos

referenciales. En el caso de la economía, se trata de los abstractos formalismos matemáticos o de la pura interligación formal de piezas conceptuales que ya no tienen nada que ver con los problemas reales. Es uno de los vicios denunciados en la ciencia económica por la crítica de eminentes economistas, como veremos. En el caso de la teología, la fuga de los referenciales históricos se da cuando ella se transforma en simple logología, o sea, meras palabras respecto de palabras. La Teología de la Liberación se caracteriza, entre otras cosas, por el esfuerzo de jamás caer en una pura logología.

En los dos casos —en el de las teologías logológicas y en el de las teorizaciones económicas sin relación con problemas reales— el asunto se torna fascinante cuando se comienza a tomar los marcos teóricos como el verdadero problema. Se descubren verdaderas danzas de divinidades que buscan manipular los destinos humanos. En cuanto a la economía, valga una opinión de Fritjof Capra:

> No es nada fácil para los no-iniciados comprender el lenguaje abstracto y técnico de la economía moderna, no obstante, una vez dominado, se hacen rápidamente evidentes las principales fallas del pensamiento económico contemporáneo [12].

2. ¿Cómo se presenta actualmente el debate?

En esta sección complementaremos la anterior mediante la constatación de que el entrelazamiento entre la economía y la teología está siendo afirmado con creciente insistencia y abordado de distintas maneras. Se trata pues de una sección informativa, dejando para después la profundización cuestionadora. Nuestra información no pretende ser exhaustiva. Se dan apenas algunos ejemplos ilustrativos que permiten percibir la variedad de los enfoques. Sin embargo, cada ejemplo nos servirá para ir amarrando un pequeño avance en la reflexión sobre el tema. Damos preferencia a la detección de presupuestos teológicos en la economía. En cuanto a la teología, registramos en especial insistencias en el sentido de que ella empieza a tomar en serio el binomio economía-teología. Aunque bastante artificial y no del todo adecuada mantenemos, para efectos de un más rápido ordenamiento, la distinción de los campos a partir de los cuales surgen los abordajes.

---

[12] Capra, Fritjof, *O ponto de mutação*. São Paulo, Cultrix, 1987, pág. 204.

2.1. Abordajes a partir de la economía

1. En las últimas décadas se constata un fecundo esfuerzo de relectura de la historia del pensamiento económico. Se busca desentrañar del seno de las aparentes variaciones profundas, el enigma de la persistencia tenaz de un núcleo prácticamente inalterado, desde William Petty y Adam Smith hasta hoy. ¿Cómo se constituyó y se consolidó esa extraña constante, que en el fondo es de una espantosa simplicidad? Cuando en el alborear de la modernidad, poco a poco los vicios privados de los dueños del poder económico fueron declarados virtudes públicas, y las pasiones y los intereses de los industriosos actores de la iniciativa privada fueron declarados beneficiosos para todos, estuvo creado el núcleo dogmático de una nueva ortodoxia. Este núcleo se volvió tan sólido que, a pesar de significativos cambios —de los neoclásicos, keynesianos, neo-keynesianos, y en la actualidad de los neoliberales—, hasta hoy no se "deshace en el aire" [13].

Los que se aventuran a investigar "la naturaleza y la lógica del capitalismo" [14], o a traer a la luz "el paradigma duro como diamante" *(adamant paradigm)* de la ciencia económica [15], se confrontan necesariamente con lo que Joan Robinson llama

> ...la misteriosa manera en que las proposiciones metafísicas, sin ningún contenido lógico, pueden constituir una poderosa influencia sobre el pensamiento y la acción [16].

Cuando esa economista buscó escudriñar las sinuosidades metafísicas del pensamiento de Adam Smith y otros economistas, se topó con tal metamorfosis de los dioses que, a fin de lograr distanciarse un poco de ese "embrollo" teológico, soltó la salida famosa: "la economía no es sino una rama de la teología" [17].

---

[13] Alusión a la discutible supersimplificación acerca de la modernidad como dilución etérea de todo y reino de la inconsistencia, en Berman, Marshall, *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Cia de Letras, 1986.

[14] Heilbroner, Robert L., *The Nature and Logic of Capitalism*. New York, W. W. Norton, 1986.

[15] Cf. el concepto "modelo consistente" *(the adamant paradigm)*, no por su fuerza explicativa, sino en cuanto coagulación de creencias autovalidantes y supuestamente incuestionables, en Routh, Guy, *The Origin of Economic Ideas*. New York, Vintage Books, 1977, págs. 24ss. y *passim*; en la misma línea, sobre el origen y apenas parcial versatilidad de los dogmas económicos fundamentales, ver Hirschman, Albert O., *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979; Bianchi, Ana Maria, *A pré-história da economia*. São Paulo, Hucitec, 1988.

[16] Robinson, Joan, *Filosofia Econômica*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979, pág. 22.

[17] *Ibid.*, pág. 23.

2. No entra en las intenciones de este trabajo una profundización en la historia del pensamiento económico, pese a ser éste uno de los caminos más promisorios y convenientes para ahondar en nuestro tema. Demos un rápido salto en el tiempo para llegar a la opinión de los economistas acerca de lo que sucede hoy en la vertiente neoliberal de la economía:

> En el momento en que este libro ingresa a la tipografía, gobiernos juradamente conservadores están en el poder en un buen número de los mayores países industriales y asistimos a un reavivamiento peculiarmente fuerte de la retórica del mercado, en EUA con el presidente Ronald Reagan, y en Inglaterra con la primera ministra Margareth Thatcher. Esto era plausible y previsible. La retórica del mercado del conservadurismo actual tiene raíces firmes y muy sólidas en intereses económicos. El compromiso económico con el mercado clásico, el modo como es enseñado y su amplio y penetrante papel en la conciencia pública, están fuertemente al servicio de esos intereses, y ella [esa retórica del mercado] tiene una *cualidad teológica* que se eleva muy por encima de cualquier necesidad de comprobación empírica [18].

Podrá alguien decir que J. K. Galbraith, no obstante su fama como economista, es un notorio heterodoxo. Ya estamos acostumbrados a verlo hablar de "La economía como un sistema de creencias", de "La fe fundante" (de Adam Smith), y de los actuales "Defensores de la fe" [19]. Es cierto, porque él es uno de los que con más dureza acusa a los economistas de escamotear constantemente la cuestión del poder en sus teorías.

Pasemos pues a la opinión de Paul A. Samuelson, autor de uno de los más difundidos compendios neoclásicos. En una edición de 1980 de ese compendio, se sintió obligado a insertar una nueva sección dedicada a lo que él llama "el desagradable tema del fascismo capitalista", que volverá como referencia más adelante en este libro. Destaquemos por ahora un pequeño trozo:

---

[18] Galbraith, John Kenneth, *Economics in Perspective. A Critical History*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1987, pág. 286 (énfasis nuestro).

[19] La terminología religiosa aplicada a la economía, aparece con suma frecuencia en toda la vasta obra de Galbraith. Apenas algunos ejemplos: "La economía como un sistema de creencias", en AAVV, *Crítica a la ciencia económica*. Buenos Aires, Ed. Periferia, 1972, págs. 33-64 (texto retomado en muchas colecciones); "The Emancipation of Belief", en Galbraith, J. K., *Economics and the Public Purpose*. Penguin Books, 1975, págs. 241-250; Galbraith, J. K., *Anales de un liberal impenitente*. Barcelona, Gedisa, s. f., 2 vols., en el primer volumen: "La fe fundante de A. Smith", "Los defensores de la fe" (donde analiza la "fe" de los actuales "defensores de la fe", William Simon, Irving Kristol, y otros); en su famosa conferencia "El poder y el economista útil" (*Ibid.*, págs. 178-198), en calidad de presidente de la Asociación (Norte-)Americana de Economistas, aclara el nexo existente entre la esencia religiosa de la economía y las formas de ejercicio del poder por los economistas.

Sin embargo, en esta variante del fascismo de mercado los dirigentes militares se mantienen fuera de la economía. No planean y no se dejan sobornar. Entregan toda la economía a *fanáticos religiosos cuya religión es el mercado del laissez-faire*, que tampoco aceptan sobornos [20].

3. Hace por lo menos veinte años que escuchamos voces de advertencia anunciando que el creciente hiato entre la teoría y la realidad económica llevaría, casi de seguro, a una aguda re-politización (y re-teologización) de la economía. J. J. Sepengler constataba, ya en 1968, que un proceso de "congelamiento conceptual" estaba en marcha, y que desembocaría en nuevos dogmatismos [21]. Cuatro años más tarde, Benjamin Ward, al reflexionar sobre la significación del hecho de que la confrontación sistemática con los problemas reales nunca fue una característica de la disciplina económica, alertaba acerca del ensimismamiento de las teorías económicas:

> Los argumentos empíricos directos simplemente no son muy eficaces para derrumbar creencias fuertemente aceptadas porque los cientistas, en la práctica, atribuyen valor corroborativo a sus teorías [22].

En 1976, K. William Kapp, al aludir a esta autosuficiencia de las teorías, apuntaba en la misma dirección:

> ...las teorías establecidas se resisten a cualquier cambio y no desaparecen sólo por estar en conflicto con la evidencia empírica... el deseo de conservar la doctrina tradicional las hará cada vez más dogmáticas y provocará un congelamiento conceptual [23].

Robert L. Heilbroner, en el mismo año, analizaba el extraño hecho de que los defensores del libre mercado, por lo tanto anti-intervencionistas, siempre que el mercado entra en crisis exigen la intervención del Estado para restablecer la "libertad del mercado":

[20] Samuelson, Paul A., *Economics*. New York, McGraw-Hill, 1980 (11a. ed.), págs. 815ss (énfasis nuestro); la importancia que Samuelson confiere a éste su nuevo capítulo sobre "el fascismo de mercado", es testimoniada por sus propias palabras, cf. Samuelson, Paul A., "La economía mundial a finales del siglo", en *Comercio Exterior* (México), Agosto de 1980, págs. 821-829 (Sexto Congreso Mundial de Economistas).
[21] Spengler, J. J., "Economics: Its History, Themes, Approaches", en *Journal of Economic Issues*, March 1968, págs. 21ss.
[22] Ward, Benjamin, *¿O que há de errado com a economia?* Rio de Janeiro, Zahar, 1975, pág. 137.
[23] Kapp, K. William, en AAVV, *A economia do futuro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979 (original, 1976), pág. 104.

...está emergiendo una religión coercitiva desde el Estado *(a coercive statist religion)* para mantener el funcionamiento del sistema [24].

Por lo que todo indica, existe una interligación real, y por ende algo más que una simetría casual, entre los fuertes vientos de neoconservadurismo en la teología y en las iglesias y el aumento de los dogmatismos en la economía, ya que los fenómenos se dan en forma simultánea.

4. ¿Por qué resurge precisamente hoy, y con tan gran ímpetu, la exigencia de fidelidades fanáticas al credo religioso de las tesis centrales de la economía burguesa? En opinión de muchos, ese endurecimiento del credo ortodoxo se debe a dos causas simultáneas: a escala internacional, a pesar de (y tal vez a causa) de la enorme acumulación de riqueza en los países ricos, los problemas socio-económicos de la mayoría de la humanidad se agigantan y agudizan. Y la ciencia económica dominante, comprometida en profundidad con los intereses establecidos, al ser incapaz de liberarse de sus dogmas, trabaja en favor de las perversas estructuras existentes y no admite alternativas que se aparten de ellas. En términos teológicos, esto significa que existe una sólida idolatría establecida y que las divinidades a las que se rinde culto no favorecen la creación de evangelios (buenas noticias) para la humanidad. Los dioses establecidos son dioses endurecidos, sobre todo cuando se han originado de una larga y difícil metamorfosis anterior:

> ...la reconversión de la historia de los dioses en la crónica de los hombres viene siendo hecha penosamente, y nunca a costa del Olimpo [25].

En el contexto actual, ¿cuál es el sentido preciso y cuántas cosas implica un lenguaje económico tan vulgar como el que insiste, por ejemplo, en "imperativos de la racionalidad económica"? Para descifrarlo no basta la familiaridad con ese idioma esotérico que es el *economés.* Es necesario meditar sobre el hecho de que

> ...la racionalidad formal se convirtió en una especie de ley divina suprema y el cientista se escondió detrás del fetiche del gran

---

[24] Heilbroner, Robert L., *Business Civization in Decline.* New York, W. W. Norton, 1976, pág. 112; cf. también pág. 115.
[25] Cardoso, Fernando Henrique, "El desarrollo en el banquillo", en *Comercio Exterior,* Agosto de 1980, págs. 846-860, cit. pág. 846.

sacerdote, disfrazando, detrás de su condición sagrada, la fuerza del guerrero, del empresario y del político [26].

Han sido innumerables las discusiones sobre si la economía ya ascendió a la categoría de verdadera ciencia o no [27]. El debate se vuelve irrelevante cuando no se introduce una distinción bastante simple. Si por ciencia se entiende una explicación adecuada de los acontecimientos reales que sirva de base para el encaminamiento de soluciones para los problemas más cruciales, la respuesta es claramente negativa. Pero ella se puede tornar positiva si por ciencia se entiende lo que T. Kuhn caracteriza como "paradigma científico", esto es, una estructura o marco categorial de lectura de la realidad que se apoya en el consenso de un "colegio invisible". Y cuando un paradigma científico asume las características religiosas de un sistema de creencias con amplio consenso, cualquier propuesta alternativa se enfrenta con resistencias tipificables como religiosas:

> No subestimo, ni siquiera por un momento, las dificultades que tenemos por delante ya que el camino está bloqueado por poderosos intereses establecidos, con las características de un orden religioso que busca auto-perpetuarse *(a self-perpetuating religious order)* [28].

5. ¿Cómo es posible afirmar la existencia de un credo congelado, blindado contra cualquier alteración en su núcleo, si es notorio que los economistas difícilmente se ponen de acuerdo sobre los detalles de cualquier cuestión concreta? También el cono arredondado de la estatua egipcia de la fecundidad (del río Nilo) ostenta sus numerosas tetas en todas las direcciones, lo que no afecta su solidez. Cabe, no obstante, una rápida ponderación acerca de este extraño fenómeno de concordancias, al mayoreo, e infinitas discrepancias, al menudeo, aun cuando este fenómeno se repite, con características prácticamente idénticas, en las teologías conservadoras.

Desde el momento en que los neoclásicos inventaron la extraña ficción del *homo oeconomicus* (ese ser etéreo y abstracto que ya no

---

[26] *Idem.*

[27] Ver bibliografía en las obras citadas *supra*, n. 1; Bunge y Blaug, por ejemplo, aunque reconozcan que la economía todavía no es una "ciencia madura", se inclinan a aceptar que los requisitos kuhnianos se cumplen de modo razonable. O sea, el "paradigma" consigue imponerse y preservarse. Kuhn analiza precisamente que esto sucede así con los paradigmas científicos, por razones no científicas, sino de prestigio, ideología y poder. Esto es justo lo que Galbraith y tantos otros buscan denunciar como la substancia religiosa de la economía, que sirve para escamotear la adhesión a esquemas de poder.

[28] Routh, Guy, *The Origin of Economic Ideas*. New York, Vintage Books, 1977, pág. 311.

tiene necesidades, sino apenas gustos y preferencias), en vista de que se apagó todo límite mínimo en las necesidades físico-espirituales del ser humano, todo lo que se refiere a corporalidades tangibles se volvió infinitamente discutible. Desaparecen las certezas concretas sobre el hambre real, la muerte real y todas las necesidades reales. Ellas ya no pueden ser conocidas y determinadas, porque esos economistas sólo conocen seres-con-deseos que, por lo visto, tienen "cuerpos astrales". Entonces, todas las exigencias concretas se tornan discutibles, nada se puede saber con certeza, todo es ilimitadamente complejo, y nada conserva la simplicidad de la lágrima, del grito, del hambre y del peligro de muerte. Las certezas intocables se desplazan pues a otro plano, el de la "creencia totalizante y metafísica" (F. H. Cardoso).

Ni la econometría, con sus muchas estadísticas, consigue romper ese hiato entre el reino de la fe en las teorías y los datos que gritan desde el mundo real. Los sistemas de creencias, en la economía, se preocupan casi de forma exclusiva por la construcción del código lingüístico-conceptual de consensos sobre relaciones claves entre las variables teóricas.

Está al alcance de la mano la sospecha de que se trate de una pura maniobra cínica. Conviene, sin embargo, no dejarse llevar por moralismos. Lo que se debe analizar es el proceso reflexivo que permite que cinismos objetivos sean vividos con total inocencia subjetiva. Tenemos un fenómeno perfectamente análogo en la abstracción del mundo real de las teologías "espiritualistas" (en el sentido peyorativo del término).

Uno de los análisis más originales acerca de la separación entre el "conocimiento en el ámbito de las creencias *a priori*" y el conocimiento del mundo real, nos fue brindado por el economista Kenneth Boulding, en una oportunidad de gran significación ritual en el calendario de la Asociación Norteamericana de Economistas, en diciembre de 1965 [29]. Autor de un compendio académico impecablemente ortodoxo, si bien cada vez más sensible a los problemas del subdesarrollo, se sintió obligado a un gesto de sinceridad. En la línea de las ideas antes expuestas, intenta comprender de qué modo, en nombre de la "verdad científica", se puede llegar a una impotencia teórica y a una insensibilidad práctica frente a desafíos que gritan. Acentúa que esto sólo se explica porque, al estar las teorías económicas penetradas por creencias que ya no se cuestionan, extroyectan de su aparato conceptual todas las variables que no se ajustan a su lógica abstracta. En consecuencia,

[29] Boulding, Kenneth, "The Economics of Knowledge and the Knowledge of Economics", en *American Economic Review*, May 1966.

...los economistas fracasan en la comprensión de los problemas del desarrollo de los países pobres, puesto que sus abstracciones económicas son incapaces de abordar la complejidad total de los sistemas sociales. Los economistas, obsesionados con modelos matemáticos... descuidan los principales problemas de la actualidad [30].

6. Como ya fue señalado, vivimos en una época en la cual se verifica un retorno explícito de la política, y también de la teología, en el pensamiento económico. En sí no hay nada de deshonroso en eso para la ciencia económica. Por el contrario, la economía nunca debería haber dejado de reconocerse como economía política, dado que nunca estuvo exenta de juicios valorativos o no comprometida en el juego real del poder. Que los economistas ya no escondan sus opciones ideológico-políticas es, como tal, una simple cuestión de honestidad. Todo el problema se concentra, pues, en la calificación y en la orientación de esas opciones.

En el contexto de esa re-politización pronunciada del pensamiento económico, nos enfrentamos con una variedad de focos o matrices de las que emana la articulación de ese nuevo pensar político mezclado con la reflexión sobre la economía. En primer lugar, conviene resaltar que no todo lo que se investiga y se reflexiona en economía obedece a esa tendencia de explícita re-politización. Por el contrario, gran número de economistas continúan haciendo lo que consideran ciencia económica exenta de valores, en especial de acuerdo con el figurín neoclásico. No es a ese tipo de "economista útil" (para usar una expresión de Galbraith), que escamotea su "utilidad política", al que nos referimos ahora, sino a los que politizan, más o menos de forma explícita, su discurso sobre la economía.

Como primera matriz articuladora, recordemos que los neoliberales han creado centros y editoriales pujantes, con mucha presencia en América Latina y el Caribe. Estos centros se esmeran en difundir a F. Hayek, L. von Mises, etc., junto a producciones más recientes. En ese tipo de literatura —que es al mismo tiempo económica, filosófica y fuertemente política— hay filones fantásticos de teologías más o menos subrepticias. Otros dos focos referenciales son, primero, el movimiento de los estudios de la Escuela Pública (*Public Choice* -con James Buchanan al frente) y, segundo, las teorías sobre el Capital Humano (Gary Becker, etc.). Aunque no llegue a ser en sentido propio un foco articulador, está asimismo en aumento la producción de escritos acerca de la "expansión del dominio de la economía", que tienen como lema: existe sólo una ciencia social, bajo el comando de la economía. Las

[30] *Ibid.*, pág. 12.

tres últimas vertientes citadas tienen en común la aplicación de métodos de análisis de mercado a una serie de aspectos de la vida humana en la sociedad (opciones ideológicas, problemas psicológicos, hábitos grupales, conducta moral, práctica religiosa, etc.), tradicionalmente considerados como "externos" al objeto de la economía. Se trata, no obstante, de una expansión del objeto, la cual era de esperar dentro de la lógica de la definición del *homo oeconomicus* a partir de los neoclásicos.

¿Qué tiene que ver todo esto con el binomio economía y teología? Si hicimos una rápida alusión al vasto panorama dentro del cual se practica hoy el discurso económico, fue para que situemos mejor, en ese contexto más amplio, algunos pocos ejemplos de manejo peculiar del concepto economía y de su relación con la teología. Subrayemos que se trata apenas de ejemplos aclarativos, ya que no es éste el lugar para detenernos largamente en estos aspectos informativos. Por tratarse de casos donde se conjuga de manera explícita la relación entre la economía y la teología, es necesario estar atentos al tipo de concepción de la economía con el que se trabaja en esa conjunción. Lo mismo vale en cuanto al concepto específico de teología que está en juego.

7. El caso de George Gilder es evocado aquí por dos razones, una circunstancial y la otra más de fondo. El motivo circunstancial se relaciona con el hecho de que su obra *Riqueza y pobreza* llegó a ser una especie de libro de texto para los intentos de reestructuración de las políticas económicas durante la administración Reagan, según un testimonio autorizado [31]. El motivo de fondo es porque en Gilder tenemos, sin duda, un representante eximio del ingente esfuerzo del conservadurismo actual por reconstruir una "espiritualidad" capaz de re-encender la creatividad, en una economía que estaría perdiendo algo de su ánimo competitivo (a la estadounidense) en la confrontación con otros países.

El clásico tema de que es necesario mantener bien encendidas "las pasiones y los intereses" que alientan el coraje de asumir riesgos y el ímpetu de la iniciativa, volvió al centro de las atenciones en un contexto de amenazas de estancamiento, intensificación de la competitividad tecnológica, altos índices de desempleo, etc. [32].

---

[31] Cf. *Harvard Business Review*, March-april 1988, pág. 49.

[32] Se constata una verdadera onda de exasperada urgencia por mantener legitimado el modelo antropológico que trata de inmunizarnos "realísticamente" contra las "pasiones sociales". Se propugna que el único camino para actuar de forma beneficiosa en favor de nuestros semejantes es siguiendo nuestros propios intereses, porque el "egoísmo" es la *feliz culpa* necesaria para ser "racionalmente altruistas". Ver, por ejemplo: Passmore, John. *The Perfectibility of Man*. New York, Charles Scribner's Sons, 1970; Macintyre, Alasdair, *After Virtue*. Notre Dame, Ind., Univer-

El viejo tema de la *industry* (industriosidad, espíritu inventivo, iniciativa), que fue un asunto inevitable para los economistas clásicos, ha regresado con mucha fuerza. En lo esencial, la cuestión es la siguiente: ¿qué es más importante para el bien de la humanidad, hacer planes en los cuales las fuerzas de los seres humanos se puedan sumar con vistas a la mejoría de las condiciones sociales de la convivencia colectiva, o aceptar que los avances de la historia no obedecen a proyectos intencionales y que, por ende, todo lo que debemos hacer es apostar al interés propio de los individuos, incentivando su potencial creativo y confiando en que una Divina Providencia se encargará de sumar los intereses particulares para el bien común de todos?

Este es, en esencia, el punto de bifurcación de las diferentes maneras de concebir la racionalidad posible en la economía, en la política, y en tantas cosas más. Es a partir de este punto que se bifurcan también los enfoques teológicos. Hayek, mirando hacia el pasado histórico, cree poder constatar que la historia nunca avanzó de acuerdo con proyectos intencionales. Los resultados nunca fueron previstos con claridad. Incrédulo de que la humanidad se pueda elevar a una conciencia de sus objetivos colectivos para guiar de forma racional su historia, apuesta todo a la clásica ecuación liberal: los intereses y las iniciativas individuales, cuando no son obstaculizados por intervencionismos y dejados en cambio en completa libertad, son la única materia prima disponible para el progreso de la historia. Es fácil percibir que este recorte de la racionalidad posible no es resultado de un cínico pesimismo frente a cualesquiera metas sociales. Por el contrario, las mejores metas sociales posibles son recuperadas de forma mágica mediante un salto trascendental de cuño inadvertidamente teológico, pues tamaña apuesta a los intereses de la iniciativa privada sólo guarda un mínimo de racionalidad porque incluye un presupuesto tácito, el de que ésta es la condición, necesaria y suficiente, para garantizar un direccionamiento beneficioso de las actividades humanas en provecho de todos. Es en ese presupuesto que ubicamos la fe en una divinidad providencial cuya actuación se presupone, aunque se calle su nombre.

El punto de bifurcación que acabamos de designar, suena así en las palabras de John Passmore:

sity of Notre Dame Press, 1984; Magolis, Howard, *Selfishness, Alltruism and Rationalit*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Diggins, John P., *The 'Lost Soul' of American Politics: Virtue, Self-Interest and the Foundations of Liberalism*. New York, Basic Books, 1984; Schwartz, Barry, *The Battle for Human Nature: Science, Morality and Modern Life*. New York, W. W. Norton, 1986; Kristol, Irving, *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Forward*. New York, Basic Books, 1983.

> La humanidad como un todo... avanza, no porque los hombres se propongan, como objetivo, hacerla avanzar, sino porque ellos se empeñan en perfeccionar una potencialidad humana específica [33].

Por lo visto, esa potencialidad específica no es por consiguiente una cualidad natural, enteramente garantizada en cualquier ser humano. O cuando menos, si existe en todos se puede deteriorar o tomar rumbos no deseados, sobre todo en épocas de crisis. Si no es así, ¿por qué entonces tanto empeño en perfeccionarla? Hay, es evidente, y siempre hubo, una propuesta pedagógica: potenciar el interés propio. Si eso es necesario, ¿por qué no se pueden imaginar propuestas pedagógicas en otra dirección?

Esa potencialidad específica a ser cultivada y perfeccionada recibe hoy, en muchos escritos económicos, un nombre más bonito que el feo *self-interest:* se la llama creatividad. Esta palabra polisémica es prácticamente omnipresente en la literatura contemporánea sobre la libre iniciativa. Gilder (como Michael Novak y tantos otros) hace de ella la virtud esencial de la iniciativa privada. La creatividad es arriesgarse, tener el coraje de confiar en la suerte, no temer a los obstáculos, aventurarse en lo imprevisible, en fin, tener una fe ilimitada en la Providencia:

> El riesgo y la competencia, la muerte y el cambio, son la verdadera esencia de la condición humana.
>
> El heroísmo, el deseo de lanzarse a lo desconocido... son eminentemente las cualidades humanas del capitalismo.
>
> La tentativa del Estado benefactor de impedir, suprimir y eliminar los riesgos y las inseguridades de nuestras vidas —para domesticar el factor inevitable de lo desconocido— viola no sólo el espíritu del capitalismo, sino también la naturaleza humana.
>
> Tenemos, sin embargo, una esperanza, una fe en la Providencia, un "mito"...
>
> ...necesitamos creencias religiosas que, a pesar de su dudosa "irracionalidad", poseen en sus profundidades simbólicas la mayor de las verdades históricas y pragmáticas. Ellas nos dicen que los hombres libres, con fe en el futuro y comprometidos con él, tendrán éxito.

Como no podemos prever nuestras metas, ni planear el futuro, necesitamos adecuar a ese hecho nuestras teorías del conocimiento.

---

[33] Passmore, John, *op. cit.*, pág. 222.

La fe viene siempre primero. Solamente cuando tenemos fe podemos conocer algo:

> Una ley fundamental de la mente es que la fe es anterior al conocimiento... La lógica de la creatividad es "saltar antes de mirar"... Es el salto, no el hecho de mirar, el que genera la información decisiva...

Volvemos pues, al sentido etimológico de "teoría": el "mirar divino" o "mirar de dios":

> El pensamiento creativo no es un proceso inductivo en el cual el cientista acumula evidencias de manera neutra y "objetiva" hasta que se haga visible una teoría. Por el contrario, la teoría viene primero y determina qué evidencias pueden ser observadas.
>
> Las reglas más importantes del pensamiento creativo se pueden resumir como fe, amor, apertura, conflicto y "falsabilidad"... La razón por la cual el capitalismo tiene éxito es porque sus leyes concuerdan con las leyes de la mente.
>
> ...toda la creatividad y el descubrimiento humanos exigen que se trascienda una racionalidad reducida, y la adopción de valores religiosos.

Como se puede notar, nos enfrentamos con una ecuación claramente definida de viejas cuestiones filosóficas y políticas: la dialéctica entre voluntad e inteligencia, fe y razón, opción y proyecto. Toda la dialéctica es eliminada por una teología banal, en la que el ser humano abandona la racionalidad y salta con coraje a riesgos que lo desafían, confiado en dioses providenciales. La verdadera teología de Gilder, sin embargo, no consiste en la afirmación de un primado de la creencia, y en consecuencia de la voluntad y de la opción (sobre esto, además, hay cuestiones serias a discutir, sin abdicar de la razón). Lo esencial de su teología se encuentra en la dirección pre-definida de esa fe, de ese salto y de esa opción: sólo la total libertad de iniciativa, sin ningún tipo de interferencias planificadoras de metas sociales, es la condición que tiene garantías divinas:

> Para superarlas [la crisis de recursos, la amenaza nuclear, el problema del hambre...] es necesario tener fe, recuperar la confianza en la Providencia y en la suerte, en la genialidad de los hombres libres y temerosos de Dios. Esta fe nos permitirá ver la mejor forma de ayudar a los pobres, la mejor forma de comprender las verdades de la igualdad delante de Dios, que únicamente pueden derivarse de la libertad y la diversidad en la tierra. Esa fe nos llevará a abandonar, en primer lugar, la idea de que la raza

> humana puede independizarse, apartarse del acaso y de la suerte mediante un cerco de administración racional de los recursos, distribución de los ingresos y planeamiento futurista. Nuestro mayor y único recurso es el milagro de la creatividad humana en una relación de apertura a lo divino.

No cabe duda de que ese tipo de teologización descarada de un capitalismo sin freno, cuenta con muchos adeptos e innumerables formas de divulgación. Es una teología banal, pero sumamente seductora, de las muchas lecturas "espirituales" para empresarios y banqueros, al estilo "Dios invierte en ti". De quien pide con tanta fuerza por la superación de la racionalidad "soberbia" de quienes ansían metas sociales definidas, no se puede esperar un elevado nivel intelectual. De hecho, los libros de Gilder son de una trivialidad espantosa, lo que es de lamentar que no les disminuya la penetración. Su "visión económica" de la situación de los pobres y de los países subdesarrollados es de un desprecio chocante, mezclado con alusiones a un tipo de dios para cuyo sadismo apenas conocemos paralelos en el reverendo R. Malthus, un siglo y medio atrás. Después de su *Riqueza y pobreza* (1981), George Gilder lanzó *El espíritu de empresa* (1984), una obra de refinada espiritualidad para empresarios, y *Microcosmo* (1988), sobre cómo EUA debería retomar el liderazgo en la industria electrónica ("los circuitos semiconductores están escritos en la arena; las ideas son su substancia") [34].

8. Michael Novak propone con insistencia una explícita teología de la economía. Se considera innovador en este terreno, que juzga es el lugar del encuentro definitivo entre el cristianismo y el capitalismo. Adversario férreo de la Teología de la Liberación, la estima obsesionada por el primado de lo político y totalmente carente de una reflexión seria sobre la economía. En el lanzamiento de otro agresivo libelo contra la teología latinoamericana, en 1987, Jeane J. Kirkpatrick (según un télex distribuido por la USIS, en Brasil) lo felicitó por esa revelación de la profunda ignorancia económica de los teólogos de la liberación. El escaso conocimiento que Novak tiene de la Teología de la Liberación se evidencia cuando documenta sus limitadas informaciones, por lo general con fuentes indirectas sacadas de otros adversarios de ella. Además de su incontenido desprecio por la teología latinoamericana, revela

---

[34] Gilder, George, *Wealth and Poverty*. New York, Basic Boks, 1981. Ver la traducción de capítulos claves en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 24 (1986): "Acerca de la riqueza y la pobreza", No. 28 (1987): "La economía de la fe" (de ahí son nuestras citas); *The Spirit of Enterprise*. New York, Basic Books, 1986; *Microcosm*. New York, Simon and Schuster, 1988; "The Revitalization of Everything", en *Bussiness Review*, March-apri 1988, págs. 49-61.

una total ignorancia de lo que ésta viene produciendo hace más de una década en esta línea.

El concepto de economía en M. Novak se inscribe en su visión conjunta de la "unidad trinitaria" de lo que él denomina "capitalismo democrático", expresión de la que se considera progenitor. La institucionalidad global —política, económica, cultural— es considerada el objeto de su propuesta teológica, en la que se enfatiza la teología de la economía por encontrarse amarrados en ella los elementos claves que engendran todas las demás "estructuras mediadoras". El carácter democrático del "capitalismo democrático" aparece totalmente vinculado con la supuesta democraticidad radical de la economía. Se queja Novak de que muchos ven capitalismo donde no deberían. Por ejemplo, en América Latina y el Caribe, según él, todavía no existe suficiente capitalismo, y esa es una de las causas que impide el florecimiento de la democracia en el terreno político.

También Novak desarrolla su teología a partir de la teologización inicial de la creatividad competitiva, el nuevo nombre del *self-interest* de los clásicos. Crea, sin embargo, un concepto sorprendentemente osado, en términos teológicos, respecto del interés propio. Teologiza, por así decirlo, su substancia, transformando la creatividad competitiva en virtud teologal: ella es el único camino viable para el amor al prójimo. La dura lucha de personas capaces e impulsadas por el coraje creativo, bajo el acicate de la relación competitiva, conduce a las más ricas manifestaciones del amor fraterno. Por lo tanto, la creatividad competitiva es el único camino realista para la fraternidad, porque sabe valorar la capacidad del otro de no dejarse estrujar, lo que excita la creatividad y el respeto de parte a parte.

Juzgamos que sin tomar en cuenta esta teologización del propio corazón de la economía burguesa, las demás elucubraciones teologizantes de Novak se debilitan mucho. Su invocación frecuente de la Divina Providencia, ya que todo transcurre "bajo los designios de Dios", tiene igualmente su amarre fundamental en esa teologización básica de la creatividad competitiva. Es claro que existen muchas acrobacias adicionales —teología de la corporación (esto es, de la gran empresa transnacional), teología del comercio y de la industria, etc.— con largos tratamientos específicos. Creemos, no obstante, que una crítica seria de la aberrante y descarada teologización de las instituciones estadounidenses en los abundantes escritos de M. Novak, no debería atenerse demasiado a ciertas debilidades adicionales como, por ejemplo, su lírica visión "comunitaria" de cada una de las instituciones del capitalismo (según él, la esencia espiritual de las grandes corporaciones estaba preludiada en los conventos medievales de los benedictinos). Todas esas extrapolaciones exóticas, que tienden un manto teológico

sobre casi todas las formas institucionales del capitalismo, adquieren una cierta lógica cuando no se deshace el nudo central: la competencia del mercado competitivo como la mejor forma de caridad cristiana.

Novak se da cuenta, en ciertos momentos, de que existe el peligro de que se le tome como un sacralizador directo del sistema capitalista. No hay duda de que él en realidad realiza esta sacralización. Pero se defiende de esta objeción introduciendo, con mucho énfasis, una peculiar teología del pecado en la que la humanidad aparece como incapaz de introyectar el "amor verdadero" en sus instituciones. Aunque la teología del pecado original, en Novak, sea cargadamente agustiniana y pueda ser cuestionada como tal, no hay por qué negarse a acompañarlo en su visión del carácter limitante, en relación a la perfección del amor, de cualquier institucionalidad humana. Este aspecto es subrayado con claridad por teólogos de la liberación.

¿Dónde está entonces la discrepancia? Novak no se encuentra solo en sus ponderaciones acerca del carácter imperfecto de cualquier institución humana como consecuencia del pecado. En eso estamos todos de acuerdo. Es una de las razones por las que nos oponemos a cualquier sacralización de instituciones humanas. La diferencia empieza a delinearse cuando se concibe una total imposibilidad de crear instituciones orientadas, por lo menos de forma parcial, por un horizonte utópico que inspire valores practicables de moralidad colectiva. Estamos en el corazón del problema de la relación entre utopía y proyecto histórico. El horizonte utópico apunta hacia una radicalidad de valores que jamás cabe de forma completa en ningún proyecto histórico, sino que inspira proyectos que incluyen en sus metas factibles principios de moralidad colectiva que se rigen, por ejemplo, por una fuente de criterios ligados a la afirmación de la vida humana real y concreta, lo que permite el establecimiento de prioridades sociales a ser cumplidas por medio de formas institucionales. La diferencia más profunda, entre una perspectiva radicalmente capitalista y otras posibles, es probable que resida en el hecho de que el capitalismo, al exponer a los seres humanos a la lucha por la vida sin el socorro de una moralidad colectiva en lo que atañe a la producción y la distribución de los bienes necesarios para la vida, cae de modo fatal en la sacralización de la iniciativa privada, al margen y contra metas sociales asumidas de manera colectiva.

Ese tipo de capitalismo no existe en estado puro. Por el contrario, sabemos que la intervención de poderes constituidos por encima de los individuos, es llamada con frecuencia para "restablecer la libertad de mercado". ¿Por qué entonces la sacralización de un principio que impide y prohíbe planear aspectos sociales de la historia humana? Porque ésta es una de las formas

por las que se busca "naturalizar" y legitimar, teológicamente, el poder de unos contra los otros.

En Novak falta por completo una teoría del poder. Falta en un doble sentido, dado que en él hallamos un doble ocultamiento del poder. El poder ejercido en las instituciones más amplias del "capitalismo democrático" queda eclipsado mediante el velo teológico que se extiende sobre cada una de ellas para despolitizarlas y conferirles plausibilidad humanizadora. Pero en el fondo, sin embargo, queda eclipsado el poder de oprimir inherente a la competencia y a la oposición de los intereses privados, que aparecen inocentemente transformados en "creatividad competitiva", generadora de la mejor fraternidad posible.

Desistimos, dada la abundante y repetitiva bibliografía de M. Novak, de jugar con citas fragmentarias. Preferimos un abordaje más interpretativo. No obstante, para quien aprecia los florilogios de las más exóticas formulaciones teológicas, éste es, sin duda, el autor indicado. El, en efecto, se empeña en revelarnos la "espiritualidad" del capitalismo. Adam Smith escribió sobre "la riqueza de las naciones". Novak, no satisfecho con tal enfoque, nos habla de la "riqueza espiritual de las naciones".

En cuanto a temas teológicos específicos, los que más aprecia abordar son: la Providencia Divina (tema que atraviesa prácticamente toda su teología de la economía), la Creación (que le brinda la oportunidad, además de la vuelta constante a la Providencia Divina, de una increíble "naturalización" de los procesos históricos), la Trinidad (con evidentes reflejos en la "unidad trinitaria" del sistema del "capitalismo democrático"), la Encarnación (a final de cuentas, las "instituciones mediadoras" tienen su materialidad), la Competición (que se transforma en emulación creativa, engendrando la fraternidad en la mejor de sus formas), el Pecado Original (para que no se caiga en utopías anticapitalistas), la Separación de los Reinos (porque, claro está, todavía no llegamos a la perfección), la Caridad (porque es innegable que existen personas incapaces, e incluso víctimas).

No conviene olvidar que M. Novak dirige la sección teológica del Instituto de las Empresas Americanas (estadounidenses), fue uno de los fundadores del Instituto para la Religión y la Democracia, fue asesor de Ford, Carter y Reagan, integra —por nominación aprobada por el Senado— la dirección de la International Broadcasters (organización que administra las emisoras radiales de propaganda estadounidense en el mundo), lideró el grupo de laicos católicos que editó un opúsculo agresivo contra una carta pastoral de la Conferencia Católica de Obispos de EUA sobre asuntos económicos, co-orienta las revistas *This World* (con artículos frecuentes sobre teología y economía) y *Catholicism in Crisis*, etc. Algunos de sus libros, traducidos al castellano y al portugués, han

sido ampliamente difundidos entre empresarios en América Latina y el Caribe. En Brasil, por ejemplo, la USIS ayudó a difundir sus ideas. Y la revista *Estudios Públicos* de Santiago de Chile, no le escatima elogios ni le niega espacio[35].

9. Acabamos de ver un ejemplo de propuesta explícita de una teología de la economía, que no pasa de una trivial teologización del sistema de mercado y del capitalismo en su fase actual. Pasemos ahora a un breve examen de otra propuesta, también explicitada con insistencia, que postula una "teología de la actividad económica" o, en una formulación más sintética, una "teología económica", esta vez, sin embargo, entendida como un desenmascaramiento de la religión burguesa ligada al carácter teológico del Capital.

La importante contribución de Arend Th. van Leeuwen culmina en su *magnum opus: La noche del capital. A través de la selva de la economía a las fuentes de la religión burguesa* (1984). Pero no conviene silenciar los antecedentes de una larga trayectoria, pues ellos contienen lecciones importantes. Veremos que este autor no se dio por satisfecho hasta que no penetró en la médula del pensamiento económico de los clásicos para revelarnos, desde sus origenes, las raíces teológicas del paradigma económico cuya substancia se mantiene intacta hasta hoy.

La trayectoria de Arend Th. van Leeuwen, con base en datos que él mismo nos proporciona en la "entrevista del autor a sí mismo" (en el libro citado) y algunas otras fuentes, puede ser resumida en las siguientes etapas:

—*Primera fase:* 1964, su libro *El cristianismo y la historia del mundo,* que tuvo apreciable repercusión y diversas traducciones. Veía entonces en la "secularidad" el razgo más característico del mundo moderno, y buscaba demostrar la coherencia de ese

---

[35] Novak, Michael. *O espírito do capitalismo democrático.* Rio de Janeiro, Nórdica, 1985 (original: 1982); *Será a liberdade?* Rio de Janeiro, Nórdica, 1988 (original: 1986, con el subtítulo: Cuestiones acerca de la Teología de la Liberación). Su asesoria "teológica" al AEI se refleja en parte en los libros editados por el AEI, como autor único o editor/ coautor: *The American Vision. An Essay on the Future of Democratic Capitalism* (1978; 5a. ed., 1982); *Capitalism and Socialism. A Theological Inquiry* (1979); *The Denigration of Capitalism* (1979); *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry* (1980); *The Corporation. A Theological Inquiry* (1981); *Toward a Theology of the Corporation* (1981); *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions.* San Francisco, Harper and Row, 1984. Ya que la "humildad" es una virtud clave en los servidores del capital (cf. libros de F. J. Hinkelammert), y siendo la "soberbia" el pecado más común de los pobres, no se olvide lo que Novak dice que debe a San Juan de la Cruz, cf. su libro: *The Experience of Nothingness.* New York, Harper and Row, 1970.

por las que se busca "naturalizar" y legitimar, teológicamente, el poder de unos contra los otros.

En Novak falta por completo una teoría del poder. Falta en un doble sentido, dado que en él hallamos un doble ocultamiento del poder. El poder ejercido en las instituciones más amplias del "capitalismo democrático" queda eclipsado mediante el velo teológico que se extiende sobre cada una de ellas para despolitizarlas y conferirles plausibilidad humanizadora. Pero en el fondo, sin embargo, queda eclipsado el poder de oprimir inherente a la competencia y a la oposición de los intereses privados, que aparecen inocentemente transformados en "creatividad competitiva", generadora de la mejor fraternidad posible.

Desistimos, dada la abundante y repetitiva bibliografía de M. Novak, de jugar con citas fragmentarias. Preferimos un abordaje más interpretativo. No obstante, para quien aprecia los florilogios de las más exóticas formulaciones teológicas, éste es, sin duda, el autor indicado. El, en efecto, se empeña en revelarnos la "espiritualidad" del capitalismo. Adam Smith escribió sobre "la riqueza de las naciones". Novak, no satisfecho con tal enfoque, nos habla de la "riqueza espiritual de las naciones".

En cuanto a temas teológicos específicos, los que más aprecia abordar son: la Providencia Divina (tema que atraviesa prácticamente toda su teología de la economía), la Creación (que le brinda la oportunidad, además de la vuelta constante a la Providencia Divina, de una increíble "naturalización" de los procesos históricos), la Trinidad (con evidentes reflejos en la "unidad trinitaria" del sistema del "capitalismo democrático"), la Encarnación (a final de cuentas, las "instituciones mediadoras" tienen su materialidad), la Competición (que se transforma en emulación creativa, engendrando la fraternidad en la mejor de sus formas), el Pecado Original (para que no se caiga en utopías anticapitalistas), la Separación de los Reinos (porque, claro está, todavía no llegamos a la perfección), la Caridad (porque es innegable que existen personas incapaces, e incluso víctimas).

No conviene olvidar que M. Novak dirige la sección teológica del Instituto de las Empresas Americanas (estadounidenses), fue uno de los fundadores del Instituto para la Religión y la Democracia, fue asesor de Ford, Carter y Reagan, integra —por nominación aprobada por el Senado— la dirección de la International Broadcasters (organización que administra las emisoras radiales de propaganda estadounidense en el mundo), lideró el grupo de laicos católicos que editó un opúsculo agresivo contra una carta pastoral de la Conferencia Católica de Obispos de EUA sobre asuntos económicos, co-orienta las revistas *This World* (con artículos frecuentes sobre teología y economía) y *Catholicism in Crisis*, etc. Algunos de sus libros, traducidos al castellano y al portugués, han

sido ampliamente difundidos entre empresarios en América Latina y el Caribe. En Brasil, por ejemplo, la USIS ayudó a difundir sus ideas. Y la revista *Estudios Públicos* de Santiago de Chile, no le escatima elogios ni le niega espacio [35].

9. Acabamos de ver un ejemplo de propuesta explícita de una teología de la economía, que no pasa de una trivial teologización del sistema de mercado y del capitalismo en su fase actual. Pasemos ahora a un breve examen de otra propuesta, también explicitada con insistencia, que postula una "teología de la actividad económica" o, en una formulación más sintética, una "teología económica", esta vez, sin embargo, entendida como un desenmascaramiento de la religión burguesa ligada al carácter teológico del Capital.

La importante contribución de Arend Th. van Leeuwen culmina en su *magnum opus: La noche del capital. A través de la selva de la economía a las fuentes de la religión burguesa* (1984). Pero no conviene silenciar los antecedentes de una larga trayectoria, pues ellos contienen lecciones importantes. Veremos que este autor no se dio por satisfecho hasta que no penetró en la médula del pensamiento económico de los clásicos para revelarnos, desde sus orígenes, las raíces teológicas del paradigma económico cuya substancia se mantiene intacta hasta hoy.

La trayectoria de Arend Th. van Leeuwen, con base en datos que él mismo nos proporciona en la "entrevista del autor a sí mismo" (en el libro citado) y algunas otras fuentes, puede ser resumida en las siguientes etapas:

—*Primera fase:* 1964, su libro *El cristianismo y la historia del mundo,* que tuvo apreciable repercusión y diversas traducciones. Veía entonces en la "secularidad" el razgo más característico del mundo moderno, y buscaba demostrar la coherencia de ese

---

[35] Novak, Michael. *O espírito do capitalismo democrático.* Rio de Janeiro, Nórdica, 1985 (original: 1982); *Será a liberdade?* Rio de Janeiro, Nórdica, 1988 (original: 1986, con el subtítulo: Cuestiones acerca de la Teología de la Liberación). Su asesoria "teológica" al AEI se refleja en parte en los libros editados por el AEI, como autor único o editor/coautor: *The American Vision. An Essay on the Future of Democratic Capitalism* (1978; 5a. ed., 1982); *Capitalism and Socialism. A Theological Inquiry* (1979); *The Denigration of Capitalism* (1979); *Democracy and Mediating Structures. A Theological Inquiry* (1980); *The Corporation. A Theological Inquiry* (1981); *Toward a Theology of the Corporation* (1981); *Freedom with Justice. Catholic Social Thought and Liberal Institutions.* San Francisco, Harper and Row, 1984. Ya que la "humildad" es una virtud clave en los servidores del capital (cf. libros de F. J. Hinkelammert), y siendo la "soberbia" el pecado más común de los pobres, no se olvide lo que Novak dice que debe a San Juan de la Cruz, cf. su libro: *The Experience of Nothingness.* New York, Harper and Row, 1970.

fenómeno con las raíces bíblicas del cristianismo. Como a tantos otros, al autor le llevó algunos años llegar a distinguir lo que había de consistente y lo que era bastante ingenuo en ese enfoque.

—*Segunda fase*: 1968, su libro *Desarrollo mediante la revolución*, donde busca discernir, como teólogo que comienza a acostumbrarse a los lentes del economista, las urgencias y las resistencias de un mundo en revolución. Se siente a veces aún, la falta de distinciones necesarias respecto a las promesas vislumbrables en los avances científico-tecnológicos y las prioridades sociales de una perspectiva revolucionaria.

—*Tercera fase*: de 1970 en adelante, la opción por escudriñar las entrañas del pensamiento económico para traer a luz la inversión de la realidad en la economía, por medio de una apropiación inédita de una substancia religiosa. El autor empieza a darse cuenta de que existe una falacia en todos los intentos de teologizar de forma ingenua aspectos del mundo "secularizado" o de la "revolución". El desafío mayor consiste en mostrar que la modernidad burguesa está totalmente teologizada. Descubre en la economía el caudal sumergido de esa teologización que no se percibe a primera vista, pero que es la fuente oculta de la cual emanan las legitimaciones de esa "religión de la vida cotidiana" (Marx), en la que se apoya el funcionamiento del capitalismo. Viajando con frecuencia a Inglaterra, en sus *Gifford Lectures* (1970-72) van Leeuwen comienza a trabajar, de manera programática, en su proyecto de una "teología económica". Surge en él la convicción de que

> ...la teología solamente llegará a poner los pies sobre la tierra si estuviese dispuesta a empezar a gatear a través del análisis crítico que Marx hizo de la economía.

Tal vez sea importante rescatar un aspecto fuerte de la crítica de van Leeuwen a las deficiencias de las "teologías políticas" (Metz, Moltmann, etc.) que habían despuntado en el panorama teológico, porque esta crítica es lanzada también, aunque con argumentos por completo diferentes (M. Novak), contra la Teología de la Liberación, supuestamente obsesionada por el primado de lo político y poco atenta a la economía. El autor valora las "teologías políticas" en muchos aspectos, no obstante les objeta que su aproximación a las ciencias sociales no considera un obstáculo real que les dificulta penetrar hasta las raíces donde se aloja, en aspectos fundamentales, todo el poder: la ciencia económica afirma haber llegado, en cuanto ciencia, a una madurez autónoma y despliega una engañosa "racionalidad propia", independiente de la política. Esto le permite "ser política" de manera inédita. Urge

pues revelar las ambigüedades de esa misteriosa "autonomía", y mostrar que ella fue construida mediante una operación teológica oculta.

¿Qué estamos aceptando si no dilucidamos los presupuestos ocultos en la pretendida universalidad y autonomía de la "racionalidad económica"? Una vez creada y aceptada esta esfera autónoma, de hecho habría que agregar un nuevo capítulo a la narrativa de Pentecostés: el poder creador de la burguesía pretende imponernos una nueva *uni-lengua,* un idioma ecuménico por encima de todas las diferencias, un código en el cual todos se entiendan. Es la universalidad, para comenzar, del propio dinero como lenguaje común (con un dios ecuménico invocado en las leyendas: "En Dios confiamos", del dólar; "Dios está con nosotros", del florín; "Dios sea alabado", del cruzado brasileño; etc.); la universalidad del sistema monetario; y todas las pretendidas universalidades con que nos enfrentamos en los así llamados imperativos de la racionalidad económica. En el mundo moderno empezaron a funcionar, de hecho, como poderes que se pretenden universales, el ecumenismo de la "ciencia" y el ecumenismo del mercado mundial. Ninguna filosofía, arte, cultura, teología o religión, llegó a tanto.

Quien captó el carácter esencialmente religioso de los presupuestos de esa pretendida ecumenicidad de la ciencia económica, ya no se puede contentar con el análisis de aspectos parciales. Más allá de los detalles impera una globalidad que necesita ser cuestionada. A pesar de las apariencias fluctuantes de los muchos dioses, lo que en el fondo cambió —parece insinuar a veces, sin llegar a expresarlo de esta forma— fue el propio monoteísmo, por cuanto reina un dios uno que se volvió endógeno en el propio Capital. Van Leeuwen todavía deambula en el atrio, pero ya intuye que ahora urgen críticas globales. Es eso lo que queda insinuado en la *Crítica del cielo* (1971) y en la *Crítica de la tierra* (1972, inglesa 1974).

Por esos años se consolida una novedad que es necesario registrar: van Leeuwen crea, en la Universidad de Nimega, la cátedra de "teología económica", un hecho inédito en el mundo académico. Surge, en ese contexto, un ensayo sobre el fetichismo del dinero. Invitado a Glasgow, en 1976, para el segundo centenario de la publicación de *La riqueza de las naciones,* de Adam Smith, van Leeuwen se espanta ante la increíble ceguera de los peritos en Adam Smith: ninguno de ellos planteaba críticas de fondo en relación a la estructura teológica subyacente a la obra clásica de éste, la cual serviría de base para tantos contrabandos teológicos posteriores en las teorías económicas.

A partir de esa fecha van Leeuwen dedica años de investigación a las matrices teológicas en los clásicos de la economía,

especialmente en Adam Smith. El resultado de ese trabajo de aliento se proyectó en su obra culminante de 1984. Con la óptica de Marx, el autor trata de refundamentar y ampliar la crítica a Adam Smith por él iniciada. Considera necesario el análisis minucioso de cada detalle, tomando como objeto de estudio la vasta obra de Smith, esto es, los seis volúmenes de la Glasgow Edition (1975s). En síntesis, el fondo teológico de *La riqueza de las naciones* emerge no sólo a partir de lo que consta, en forma denotativa, en ese texto clásico, sino también a partir de todos los puntos convergentes de los demás escritos, que permiten captar connotaciones y énfasis. La restante obra de Adam Smith —*Teoría de los sentimientos morales, Ensayos sobre temas filosóficos, Lecciones de jurisprudencia,* y su amplia *Correspondencia*— aclara y subraya la presencia de los esquemas teológicos en su pensamiento económico. Van Leeuwen procura demostrar que Marx tenía perfecta razón al caracterizar a Adam Smith como "el Lutero secular".

En la "Entrevista a sí mismo", el autor se pregunta: ¿cuál es la razón de la imagen de la "noche" en el título del libro? Su respuesta: porque la "quintaesencia" del Capital, una e indivisible, permanece oculta, invisible, en lo oscuro, sin venir a la luz en las teorías económicas. Solamente porque opera en una región invisible —su esfera sacralizada— es que el Capital consigue integrar a su esencia oculta todos los factores de producción, transformándose de manera fantasmagórica en el único Sujeto al cual todo se adjudica en la producción, la circulación y el consumo.

Lo esencial de la realidad económica se tornó por completo invisible. El Capital es el *dios absconditus* que exige de parte de todos los que intervienen en la escenificación de las apariencias económicas, una relación radicalmente trascendental, o sea, una actitud devocional en relación a su omnipotencia. La Mano Invisible utiliza las manos de todos. Van Leeuwen constata: "en eso Feuerbach ya no nos ayuda en nada". Ya no se trata de meras proyecciones que el ser humano hace, desde su impotencia, a esferas divinas; ahora existen las intervenciones reales del poder efectivo de un "dios oculto", que se arroga el derecho de moverlo todo en el ámbito de una historia concreta. Lejos quedó, allá atrás, el *dios otiosus* greco-romano, esa proyección del ocio parásito de quienes odiaban el trabajo, cosa impuesta a los esclavos (recordemos que incluso el término trabajo viene de *tripalium,* instrumento de tortura de tres palos). Ahora la fuerza de trabajo es mercancía liberada y entregada al juego competitivo del mercado de trabajo. Tampoco el dios *motor immobilis* aristotélico-tomista sirve ya como referencia. En el Capital tenemos un dios sumamente activo y expansivo, cuyo proceso acumulativo se reviste de una infinitud dinámica. Es el *God who acts,* terminología teológica que surge, con un sentido preciso, en la teología burguesa: una

divinidad adecuada al "culto del hombre abstracto". Este dios oculto incorpora en su penumbrosa actividad, en la esfera de su "noche", el trabajo concreto de todos transformado en trabajo abstracto. En ese trabajo del Capital-fetiche (el término proviene del portugués *feitiço*/factible) todas las factibilidades son potencialmente ilimitadas. Es en realidad lo contrario de los dioses ociosos, porque es el dios dinámico de la *a-scholé*, negador del ocio, *nec-otium* (negocio).

De manera que desmintiendo a los que suponían abolidos todos los dioses, ellos continúan presentes, absorbidos de forma endógena en lo que parecía secular y profano. Y la teología reaparece donde menos se esperaba: en la pura y profana teoría económica. Van Leeuwen se pregunta por qué la presencia activa de ese nuevo dios no se manifiesta, no se epifaniza, sino que se mantiene en su noche ocultadora. Y descubre la simultaneidad de dos procesos conjugados: el culto del hombre abstracto y la inhibición del discurso teológico, mediante la reducción de la teología a vagas generalidades éticas.

Por tratarse de claves interpretativas fundamentales, vale la pena insistir en ellas. Es conocida la afirmación de Marx:

> [O capitalismo] encuentra en el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en sus expresiones burguesas en el protestantismo, deísmo, etc., la más adecuada forma de religión (*El Capital*, libro I, capítulo 1, sección IV).

Van Leeuwen comenta:

> Podemos también invertir el texto: para el cristianismo moderno, el fetichismo del Capital es la más adecuada forma de religión. El problema central de la economía burguesa se sitúa en el nivel de la religión...

El otro mecanismo, el de la reducción de la teología a la ética, sirve para disimular la idolatría. La mera ética —y ésa aún extroyectada de la racionalidad económica que se supone autónoma— evita que el dios oculto sea convocable a la arena de lo manifiesto, que sea obligado a "dar la cara" y a revelar su identidad de ídolo. Contra dioses que no aparecen es muy difícil luchar. De este modo, se dificulta la irrupción de lo nuevo y de lo diferente, pues es difícil transcender identidades que no se muestran. En términos de la fe cristiana, es una cuestión muy seria que se dificulte en esa forma la búsqueda de la trascendencia dentro de la historia, esto es, la búsqueda de la trascendentalidad que irrumpe como el Dios diferente, el Dios-totalmente-Otro, que no tiene compromisos con el *statu quo* porque está siempre "al frente", como ruptura con las cadenas de lo ya-dado.

Como ya vimos, van Leeuwen desafía a los teólogos a que rompan sus complicidades con el culto al hombre abstracto y superen la ideología de lo "meramente ético" para que —desde un nuevo lugar: la teología de lo económico— salgan de su impotencia frente a la religión del Capital. En suma, la obra de van Leeuwen merece mucha atención. Es de lamentar que ella se haya vuelto poco accesible, entre otras razones por su detallismo analítico excesivo para muchos lectores. Además de eso, el hecho de limitarse a la fase inaugural de la ciencia económica (Adam Smith y su obra fundante) puede dejar la impresión de que nada se dice sobre el capitalismo actual. Pensar así sería caer en una equivocación porque, como veremos, el paradigma persistente de la ciencia económica deriva en lo básico de ese origen. Pero no cabe duda de que el lector de Arend Th. van Leeuwen tiene cierta razón al reclamar por la falta de puentes, sobre todo para quienes nos situamos en el Tercer Mundo, cuya realidad dramática no aparece de manera directa en la valiosísima obra de este autor [36].

10. En América Latina, el economista Franz J. Hinkelammert, quien posee también una gran perspicacia teológica, es autor de contribuciones notables e innovadoras acerca del tema economía y teología. El estudio de sus escritos es indispensable para una profundización del asunto desde una visión integradora de muchos aspectos, que reciben apenas un tratamiento tangencial en esta obra. Como veremos en la próxima sección, el número creciente de reflexiones sobre economía y teología en la fase más reciente de la teología latinoamericana, tiene mucho que ver con valiosas provocaciones provenientes de este autor.

Más de veinticinco años en América Latina, la experiencia de Chile, la convivencia diuturna con la mayoría de los más destacados cientistas sociales y teólogos latinoamericanos y caribeños, todo eso marca de modo profundo las publicaciones de Hinkelammert. Ya en sus escritos más antiguos, sobre la dialéctica del desarrollo desigual, se transparenta su insatisfacción con los análisis que se limitan a las apariencias externas de las variables económicas. Las formas de dominación no se agotan en sus aspectos institucionales, por cuanto la dominación esencial reside en el espíritu que las anima.

---

[36] Van Leeuwen, Arend Th., *De Nacht van het Kapitaal. Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*. Nimega, SUN, 1984, 839 págs.; *Critique of Heaven*. Londres, 1971; *Critique of Earth*. Londres, 1974 (ambos en holandés, Nimega, 1972); *Pecunia non olet*. Nimega, 1973.

El libro *Las armas ideológicas de la muerte* va a la búsqueda del razgo que une la religiosidad intrínseca de la economía capitalista y las connivencias o discrepancias de los cristianos en relación al capitalismo. Se concentra para eso en la manera como el pensamiento económico burgués disloca y extroyecta la producción de la vida humana real y concreta del eje articulador de sus criterios. El vaciamiento de la corporeidad redunda en una lógica opuesta a la afirmación de esa vida. El capitalismo se apoya en una espiritualidad necrófila y en una anti-vida, que sólo reconoce un hombre abstracto. La economía realiza por lo general apenas el análisis de los mecanismos institucionales del sistema. Esto es insuficiente para comprenderlo. El autor se sirve de la teoría del fetichismo, retraducida y aplicada a la fase actual del capitalismo, para penetrar en el espíritu religioso que lo recorre. Desnuda así una lógica de muerte, que es también una lógica idolátrica, en el corazón de la economía. Trata luego de la oposición entre una teología de la vida y una teología de la muerte en las manifestaciones del pensamiento cristiano. En este libro, denso y exigente, la Teología de la Liberación es evaluada en su fundamento más vigoroso: como una teología que se articula a partir de la afirmación de la vida humana real y concreta.

No se crea, sin embargo, que el autor se limita al análisis del fetichismo en Marx, de quien hace, por otra parte, una relectura con aspectos inéditos. Las raíces económicas de la idolatría son reveladas asimismo en el politeísmo de nuevo cuño de Max Weber, en el fetichismo feliz de Milton Friedman, en el credo económico de la Comisión Trilateral, y en la mentalidad fetichista de los empresarios. En cuanto a las formas del pensamiento cristiano, el lector se sorprende de la manera como son traídas a la luz las inversiones de los valores cristianos en el pensamiento conservador. "El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana", es otra muestra de la fascinación de Hinkelammert por el rastreo histórico de las formas de perversión del ideario cristiano.

En la *Crítica a la razón utópica,* Hinkelammert aborda las características que asumen los saltos trascendentales —que en el fondo son juegos teológicos— en el pensamiento neoconservador (Peter Berger y otros), en los economistas neoliberales (Hayek, Friedman, etc.), en el pensamiento anarquista, y en la ortodoxia soviética de corte stalinista. El autor muestra cómo los pretendidos antiutópicos, congelan de forma utópica la esperanza mediante sacralizaciones de proyectos históricos. Surge de este modo la oportunidad para enfrentarse al espinoso tema de la relación entre los horizontes utópicos, detonantes de la acción en la transitoriedad de lo que es imperioso y posible, y las limitaciones inherentes a cualquier proyecto histórico. Teológicamente, se trata de la difícil calibración

entre las perspectivas radicales del horizonte de la fe cristiana (Reino de Dios, nuevo cielo y nueva tierra, resurrección) y el compromiso de los cristianos con las transformaciones, siempre limitadas, de la historia concreta. Se denuncian, por un lado, las utopías perversas de los antiutópicos, que pretenden anular las esperanzas de transformación del mundo. Y por otro, se asientan las bases para un pensamiento económico en el cual aparezca una nueva racionalidad, capaz de pensar de manera conjunta la importancia del planeamiento y la tolerancia a manifestaciones del mercado.

Hinkelammert prosigue con sus contribuciones, siempre atento al tema economía y teología, en sus obras posteriores sobre *Democracia y totalitarismo, La deuda externa de América Latina*, y numerosos artículos y conferencias [37].

2.2. Abordajes a partir de la teología

1. El propósito de esta sección es: hacer plausible al lector la sospecha de que las formas en las cuales la teología manifiesta un interés cada vez mayor por la economía, tienen implicaciones importantes tanto para la propia teología como para la economía. Nuestro objetivo directo, por ende, no es demostrar que el interés de los teólogos por la economía se encuentra en aumento. Esta comprobación aparecerá como un "subproducto" natural del enfoque asumido. El debate se está "calentando" no sólo en términos cuantitativos, sino también cualitativos, a causa de sus implicaciones respecto a la calificación del discurso teológico (y del discurso económico, respectivamente). En suma, la manera como los teólogos hablan de la economía atañe de modo profundo a la teología (y a la economía).

No vamos a restringir demasiado el concepto teología, pero tampoco nos interesa dejarlo demasiado genérico. No podemos estrechar el concepto de tal forma que lo limitemos a lo que es, de manera explícita, "habla sobre Dios" (*god-talk)*, aunque tengamos

[37] Hinkelammert, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1977 (2a. ed ampliada y revisada, 1981); *Crítica a la razón utópica*. DEI, 1984; *Democracia y t talitarismo*. DEI, 1987; *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. DEI, 1988; *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. DEI, 1989; *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*. DEI, 1991; *Dialéctica del desarrollo desigual*. San J sé, EDUCA, 1983 (reedición, original: Buenos Aires, 1972); *Ideología del sometimiento*. DEI, 1977; "El dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana", en Tamez, Elsa-Trinidad, Saúl (eds.), *Capitalismo: violencia y anti-vida*. DEI-EDUCA, 1978, vol. I, págs. 199-314.

gran interés en que el concepto se mantenga siempre próximo a eso. Ya es un comentario común entre los teólogos latinoamericanos y caribeños: "lo que les preocupa [a los dominadores] es que nosotros insistimos tanto en hablar de Dios". No obstante, es obvio que debemos llamar asimismo teología —en el sentido cristiano del concepto— el discurso que se refiere a los criterios y condiciones radicales del amor fraternal entre los seres humanos, ya que ahí está implicada su relación con Dios según la visión cristiana.

En esa perspectiva cristiana, el modo de hablar acerca de las cosas que se juzgan convenientes entre los seres humanos siempre tienen conscuencias para el discurso posible sobre Dios, aun cuando esta teología no aparezca de forma explícita. En particular para quienes, como los teólogos de la liberación, insisten en comprender la relación con Dios en lo primordial como experiencia de la trascendencia dentro de la historia, ningún discurso acerca de la historia humana es, en última instancia, teológicamente neutro. Aquí, sin embargo, queremos mantener una distinción, para nuestro objetivo, entre lo que denominamos teología y consideraciones éticas vagas. Conferimos pues la siguiente precisión mínima al concepto teología: primero, la alusión directa a la esfera divina o humano-divina; segundo, juegos pretendidamente explicativos que aluden a un deber-ser definitivo, es decir, a valoraciones últimas de lo que sucede en la historia; tercero, el manejo de ese tipo de valoraciones apodícticas en la forma de "perversa infinitud" o fantasmagoría teológica, en el sentido peyorativo del término (fetichismo).

2. Un dicho un tanto malicioso que se escucha a veces en América Latina y el Caribe, afirma lo siguiente:

> Una diferencia básica entre un teólogo conservador y un teólogo de la liberación consiste en el hecho de que el teólogo conservador busca exorcizar demonios, en tanto que el de la liberación busca exorcizar falsos dioses. El conservador está aferrado a un tipo de dios y, por eso, está preocupado por el *ateísmo*. El teólogo de la liberación, por eso mismo, y también por razones políticas y económicas, está más preocupado por la *idolatría*.

Este cuasi-aforismo nos sirve de puerta de entrada para detectar la manera más común en que la Teología de la Liberación aborda los problemas de la economía. En general tiene algo que ver con lo que, en determinados círculos, pasó a ser llamado "las raíces económicas de la idolatría". Para la Teología de la Liberación el "habla sobre Dios", de acuerdo con las fuentes bíblicas, siempre es históricamente determinada, esto es, corresponde, en sus variaciones, a las diferentes posiciones de los seres humanos en

relación a sí mismos y a sus semejantes en cuanto afectados por necesidades y problemas concretos en la historia. Por eso, "las hablas sobre Dios" en la Biblia son discernidas (por los profetas, por Jesús, etc.) según las opciones históricas de aquéllos que emiten esas "hablas". Y se añade, de inmediato, que no todas esas "hablas sobre Dios" merecen igual aceptación. Los dioses que se nombran para oprimir se llaman ídolos. A ellos se contrapone el Dios que libera, el Dios de la Vida.

Esta es, a nuestro modo de ver, la contextuación teológica más usual en la que nos enfrentamos, en la Teología de la Liberación, con referencias a la economía. Esas referencias son abundantísimas, pero no siempre muy extensas ni muy analíticas. Ellas van de manera directa a un núcleo central de criterios: la defensa de la vida humana real y concreta. Las formas de expresar esto son muchas y variadas, si bien coincidentes en lo esencial. Gran número de alusiones a este núcleo básico de criterios se revisten de inmediato de expresiones explícitas sobre Dios, y la relación de los seres humanos con Dios (Dios de los pobres, Dios de la Vida, manifestación de Dios como liberador, los pobres como preferidos del Reino, y muchas otras variantes). Incluso para quien se irritase con ciertas imprecisiones de ese tipo de lenguaje (en el fondo, en general de fuerte cuño pastoral), un primer elemento que tiene que ver con la economía —aun cuando esas "hablas" atañan al mismo tiempo a la política, a la acción de la Iglesia, etc.— queda patente: se habla de seres humanos que tienen necesidades reales, y no simples preferencias en el mercado, al estilo de la ficción del *homo economicus* de los economistas neoclásicos. Como primer elemento tenemos, en consecuencia, el rechazo frontal de un dogma de los neoclásicos.

Un segundo elemento acompaña de inmediato al primero. Se trata de la afirmación, muy frecuente en la Teología de la Liberación, de que los modelos económicos implantados en nuestros países, pese a sus variantes formales, obedecen a una lógica contraria a la satisfacción de las necesidades fundamentales de la mayoría de nuestras poblaciones. Aun cuando no se hacen análisis detallados de los presupuestos de la teoría económica que fundamenta tales modelos, se constata y se denuncia el hecho de que ellos no funcionan en favor de la vida de las mayorías. Los teólogos de la liberación no tienden a eximir de culpa a los políticos, no obstante es difícil encontrar en ellos afirmaciones rotundas de que todo es culpa de los malos políticos. Es que existe la convicción, que se expresa de diversas maneras, en el sentido de que hay mentiras económicas y teorías económicas equivocadas y engañadoras. Los teólogos de la liberación han luchado mucho contra un ardid poco honesto de los economistas, quienes siempre pretenden hacernos aceptar que sus teorías son correctas, sólo que

lamentablemente ellas no son aplicadas en la debida forma. Es cierto que muchos teólogos de la liberación no tuvieron todavía la oportunidad, o la preocupación, de estudiar con más detalles cómo están estructuradas esas mentiras económicas. Esto, sin embargo, no invalida su certeza de que se trata en efecto de mentiras económicas, incluso cuando éstas entran en confabulación con mentiras políticas.

Quizá algún lector se esté preguntando: ¿a qué viene esa alusión tan genérica a dos elementos, se supone que comunes a los teólogos de la liberación, respecto de la economía? ¿No íbamos a ver algo más elaborado, o sea: las formas como la teología se expresa acerca de la economía? Vamos por pasos.

Primero: ya insinuamos que la contextualización o el argumento conceptual dentro del cual los teólogos latinoamericanos y caribeños se expresan sobre la economía es, de modo preponderante, de cuño teológico. Es importante establecer esto para que no se busquen las cosas en el lugar errado. Así como cuando se trata de teorías económicas sus teologías subrepticias deben ser buscadas donde hablan de la economía, y no primordialmente en sus más escasas incursiones explícitas en el terreno de la teología; de forma análoga es probable que los teólogos digan las cosas más relevantes acerca de la economía cuando, con simples alusiones casi tangenciales a ésta, de hecho están hablando de temas teológicos. En otras palabras, los teólogos inciden en la economía cuando hablan, por ejemplo, del "Dios de los pobres".

Segundo: es necesario entender que es en este contexto teológico que aparecen las primeras confrontaciones, es posible que las más fundamentales, con las teorías económicas y con los modelos económicos imperantes. Los dos ejemplos dados dejan esto bastante claro. Con base en sus experiencias junto a los pobres (plano factual) y en sus reflexiones bíblico-teológicas (plano doctrinario), los teólogos insisten en que:

1) es inaceptable una visión de la economía que separa las variables económicas de las variables sociales, por cuanto los sujetos de la economía son seres humanos con necesidades reales no satisfechas, y no simples actores en el "libre mercado" que ejercen la libre "escogencia racional" de sus preferencias subjetivas;

2) los modelos económicos implantados, y las teorías en las que se apoyan, proceden con criterios inaceptables porque no establecen sus prioridades a partir de la satisfacción de las necesidades reales de la vida humana de las mayorías empobrecidas.

Tercero: quien sabe evaluar la importancia de esa forma básica como la manera más constante en la que los teólogos de la liberación hablan de la economía, comienza a entender diversas

cuestiones en apariencia extrañas en la Teología de la Liberación, como:

1) la razón del lugar central que ocupan en ella ciertos temas como el Dios de los pobres, la idolatria, fuerzas de la vida contra fuerzas de la muerte, teología de la vida contra teología necrófila, la dimensión social del pecado, estructuras de pecado, etc.;
2) el predominio de esa forma radical de hablar de la economía sobre los análisis de tópicos respecto de detalles específicos del funcionamiento de la economía, a pesar de que también se aluda, con frecuencia, a problemas determinados;
3) el carácter relativamente secundario, en el contexto global de la Teología de la Liberación, de las teorías explicativas específicamente socio-económicas (recurso a elementos del análisis marxista, utilización casual de conceptos elaborados por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), adopción de fragmentos conceptuales prestados de los teóricos de la "dependencia" etc.).

Si la forma descrita hasta aquí resulta ser, de hecho, la más frecuente y constante en las referencias de los teólogos de la liberación a la economía, es patente que se trata de una forma predominantemente teológica. Para documentarla el lector es remitido, como vimos, al corazón de los propios temas teológicos (razón por la cual se omiten aquí las referencias bibliográficas, ya que son muchas y se las puede encontrar con facilidad). Se percibe que esa forma de referirse a la economía tiene gran fuerza, pero tiene asimismo una serie de debilidades.

Respecto a *su aspecto fuerte*, parece que él fue captado inmediata y correctamente por los adversarios de la Teología de la Liberación (los militares, los defensores del *statu quo* en general). Todos percibieron que algo muy central en las formas de dominación económica estaba siendo cuestionado. Lo que más irritó fue, es probable, que esto se hacía en un contexto de reflexiones teológicas. De ahí los innumerables subterfugios tendientes a vaciar la forma teológica de esa incursión en la economía. Alegatos de "puro marxismo" (no obstante que muchos teólogos de la liberación hacen escaso uso de conceptos marxistas, y quienes los utilizan lo hacen siempre de manera auxiliar y crítica). Acusaciones de adopción ingenua de las teorías de la "dependencia" (pese a que ellas sirvieron apenas, sobre todo en la fase inicial, como recurso adicional y de emergencia para reforzar argumentos que se podían apoyar en estadísticas de la más distinta proveniencia; además del hecho de que esas teorías, frágiles por su menor énfasis en ciertos aspectos endógenos de las clases dominantes de cada país, afirmaban cosas pertinentes en cuanto al sistema internacional).

En lo que toca a las *debilidades*, ellas se fueron manifestando en la propia confrontación con los adversarios. Quedaban desguarnecidos ciertos flancos que tenían que ver principalmente con la escasa penetración en teorías económicas cuestionadas en su propio núcleo, aunque poco manejadas o conocidas por los teólogos. Fue eso lo que llevó luego, como veremos, a un diálogo cada vez más intenso con economistas y cientistas sociales en general. La acusación bastante frecuente de un simplismo distributivista —acusación hecha, además, a los documentos de la jerarquía católica en su conjunto— es un asunto a ser enfrentado con seriedad cuando abordemos, más adelante, la incapacidad de las teorías económicas para lidiar con el problema de la distribución, obsesionadas por el mito del crecimiento como sinónimo de desarrollo. El primado de lo político, cuando surge como algo en apariencia separable del primado de lo político en la economía, muestra otro flanco para fáciles ataques.

3. El teólogo uruguayo Juan Luis Segundo siempre alertó acerca de las debilidades de la teología tradicional para cuestionar las aparentes coherencias teóricas en que se apoyan los sistemas de opresión. Para él, no es posible una Teología de la Liberación sin una liberación de la teología. No se puede avanzar mucho en el cuestionamiento de la dominación económica —es uno de los autores que con mayor frecuencia alude a la economía— sin revisar en profundidad las versiones tradicionales de la teología cristiana en puntos muy centrales, en un esfuerzo exigente de re-fuentización bíblica. El punto de partida de esa liberación de la teología se refiere a la experiencia de la trascendencia dentro de la historia, donde se localiza el lugar económico y social de la fe cristiana. Por lo tanto, la cuestión central tiene que ver directamente con la substancia teologal (de la relación con Dios) de las acciones humanas en la historia. La teología tradicional, en una adaptación lenta y multisecular a las exigencias del individualismo burgués, fue delimitando y circunscribiendo los "espacios" de la experiencia religiosa en un distanciamiento creciente de los procesos socio-históricos.

Ya no es suficiente detonar la crítica a las opresiones a partir de los "espacios religiosos" extroyectados de la historia real y marginados en relación a los espacios socio-económicos. Criticar la sociedad desde la Iglesia y desde la teología se volvió una tarea ambigua e insuficiente, no sólo a causa de la ficción que esto representaría, ya que la Iglesia está integrada en la sociedad y es, tan a menudo, connivente con los mecanismos institucionalizados en ella. La razón más fuerte es porque, en las formas institucionales de la sociedad, se consolidaron apropiaciones de lo religioso que

funcionan sin la menor posibilidad de controles por parte de la Iglesia.

La visceralidad religiosa de muchas teorías e instituciones de la sociedad, que ya no es perceptible debido al surgimiento, en la modernidad, de la racionalidad propia de las ciencias y de los proyectos históricos, escapa por completo a las versiones tradicionales de la teología. Quien queda aprisionado en esas versiones teológicas no consigue ir más allá de las adaptaciones, de cuño no pensadamente oportunista. Cabe rehacer, por ende, el camino de la sociedad hacia la teología para que pueda surgir una teología desafiadora para la sociedad. Las iglesias se desgastarán en un profetismo táctico y coyuntural, ante todo denunciatorio, sin una visión estratégica de aporte a la transformación profunda de las estructuras sociales, de no producirse una revisión plena de su teología.

La voz de Juan Luis Segundo puede haber parecido un tanto solitaria en la medida en que trabajaba los temas centrales de la Teología de la Liberación con una radicalidad de difícil transmisión, y en su estilo peculiar de persistente desconfianza de los populismos de todo tipo, incluidos los pastorales. Muchas de sus más antiguas preocupaciones teológicas —entre ellas la cuestión de la idolatría— fueron apareciendo, poco a poco, en el resto de la teología latinoamericana y caribeña. En la medida en que esa teología se comenzó a inclinar con más seriedad sobre el binomio economía y teología, muchas contribuciones de Segundo se revelaron fecundas y hasta anticipatorias [38].

4. Juzgamos conveniente llamar la atención acerca de los equívocos de una lectura bastante distorsionada de la Teología de la Liberación: la que pretende reducirla a una "teología política" con características peculiares, derivadas de las urgencias políticas de América Latina y el Caribe. Según esta interpretación, el primado de lo político habria concentrado la atención de los teólogos latinoamericanos y caribeños en el binomio "fe y política", dejando en un segundo plano la preocupación por la economía. Como vimos, ésta es una acusación recalcada por M. Novak. Sin embargo, la distorsión aparece igualmente en muchas tesis, disertaciones, y de forma bastante generalizada, en la inabarcable bibliografía sobre esta vertiende teológica.

[38] Segundo, Juan Luis, *Libertação da Teologia*. São Paulo, Ed. Loyola, 1978; *De la sociedad a la teología*. Buenos Aires, Lohlé, 1970; y principalmente el tomo I: "Fé e ideologia", de su obra: *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1985 (con frecuentes incursiones en la economía).

Se debe admitir, en nuestra opinión, que un tratamiento más elaborado de la economía y la teología solamente despunta, en el panorama de la teología latinoamericana, al final de la década de los setenta. Por otro lado, no obstante, algunas percepciones de gran vigor —como las enuneradas antes, y otras correlacionadas— están a tal punto presentes en la Teología de la Liberación desde su inicio, que resulta imposible reducirlas a aspectos marginales y secundarios. Tal es el caso, por ejemplo, de las referencias económicas presentes en nuevos abordajes de la teología de la gracia, que se desvincula de automatismos rituales religiosos y es inserta en la exigencia de condiciones socio-históricas; en esta historicidad social de acceso a los "bienes de la salvación", el aspecto político (participación, lucha por la preservación de lo "comunitario" y de la dialogalidad fraternal como principio inspirador de nuevas maneras de practicar la política) y el aspecto económico (el rechazo de un concepto abstracto y etéreo de vida que no se articula a partir de los medios para vivir; la producción de la vida real y concreta como fuente de criterios para poder hablar de acceso al "don"; la interpelación de la gracia como un desafío que nos viene "de fuera", del interior de circunstancias históricas gratificantes porque son propicias a la vida; las dificultades de acceder a la "salvación", ligadas a obstáculos históricos que aplastan la vida), son dos aspectos inseparables.

En su teología de la gracia, los teólogos latinoamericanos y caribeños se esfuerzan por rechazar dos tipos de reduccionismo que se oponen a una historicidad asumida de modo consciente por el sujeto humano. Por un lado, el reduccionismo que trivializa y banaliza la experiencia humana en el mero "tener", en la mera posesión de bienes materiales a los que vacía de su significado relacional de bienes destinados a posibilitar la convivencia social humanizadora, donde la "gracia común", en el plano de la historia, surge como condición e interpelación —acceso posible y llamado— para la salvación espiritual de los individuos. Por otro lado, el reduccionismo más peligroso, el "espiritualista", que es la característica peculiar de las teologías que creen que para salvar la dignidad del "don divino" necesitan vaciarlo de su historicidad concreta, llegando por eso a declarar que la gracia se halla siempre disponible para individualidades aisladas, sin tomar en cuenta las mediaciones histórico-sociales.

La acusación tan frecuente contra la Teología de la Liberación de reduccionismo inmanentista, no se explicaría si el retomar insistencias en lo económico no fuese un elemento importante en su reelaboración de las categorías teológicas. El acento meramente político (puesto que es evidente que se trata también de una fuerte versión política de la teología) no parece suficiente para ese tipo de falsas acusaciones de reduccionismo "materialista". La

acusación procede justo de los peores reduccionistas, los de corte "espiritualista", quienes no quieren distanciar la fe sólo de la política, sino sobre todo de sus implicaciones económicas [39].

Algo similar se constata en la teología de los sacramentos. Las alusiones más abundantes a la economía es probable que se encuentren en las profundizaciones latinoamericanas y caribeñas de la penitencia y de la eucaristía. La dimensión social del pecado —tema de difícil tránsito académico en las facultades de teología, antes de 1960— [40] aparece como un tema muy frecuentado en la teología latinoamericana y caribeña, en especial después de Medellín (1968). Aunque muchos continuaron insinuando por bastante tiempo que hablar de "pecado social", "estructuras de pecado", "violencia institucionalizada", etc., podría significar la negación de las responsabilidades individuales [41] —siendo que el tema se presta más bien para reforzarlas—, esa terminología consta en la actualidad en muchos documentos oficiales de las iglesias, e incluso en encíclicas papales [42]. En síntesis, no hay cómo ignorar la constante alusión a los mecanismos económicos en ese tipo de teología del pecado y de la penitencia, lo que se hace palpable hoy en la más variadas formas de celebración litúrgica, en particular en las CEBs (Comunidades Eclesiales de Base).

En lo que atañe a la eucaristía, la propia simbología del pan repartido, más allá de la radicalidad de las exigencias sociales de este sacramento de la vida y de la alegría de vivir (como indica la etimología de su nombre), llevó a los teólogos a incursiones vigorosas en la economía. Son abundantes los textos que avanzan en apreciaciones osadas acerca del carácter sacrilego de la profanación eucarística: el robo del pan de los pobres, por ser un

---

[39] Sobre el "reduccionismo espiritualista", cf. Segundo, Juan Luis, *Teologia da Libertação. Uma advertência à Igreja*. São Paulo, Ed. Paulinas 1967. La manera como la Teología de la Liberación supera los reduccionismos, puede ser vista sobre todo en la abundante literatura acerca de la gracia.

[40] Assmann Hugo, *Die soziale Dimension der persoenlichen Suende*. Roma, Universidad Gregoriana, 1960 (tesis de doctorado); síntesis parcial en VVAA, *Pastoral da Penitência. Fundamentos*. Petrópolis, Vozes, 1970, págs. 203-264.

[41] Como ejemplo de ese malentendido, cf. Hoeffner, Joseph, "Economic Systems and Economics Ethics", en *Catholicism in Crisis*, June 1986, págs. 11-21. Los "poderes obscuros" (demonología) aparecen de modo inevitable en substitución de las "estructuras de pecado". Así se puede mantener de manera confortable un concepto de pecado totalmente individualizado. En consecuencia, la demonología de los fundamentalistas persiste como desafío teológico.

[42] La encíclica *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II (1988) representa un notable avance teológico, pues establece una casi sinonimia entre "mecanismos perversos", en la economía, y "estructuras de pecado". Se dice de forma expresa que existe un automatismo de resultados destructivos que escapa al control de los individuos. La lucha contra esos automatismos únicamente es posible, según la encíclica, como "solidaridad" asumida de modo colectivo.

atentado a la corporalidad humana, es una profanación del pan consagrado, del Cuerpo de Cristo (énfasis repetido en Enrique Dussel y otros).

¿Y por qué no intentar una relectura, desde una acentuada perspectiva económica y no apenas política, de la pujante introducción en la teología latinoamericana y caribeña de la terminología Dios liberador, Cristo liberador? Una vez deshecha la pretensión absurda de atribuir a los teólogos de la liberación el deseo de transformar a Jesús en una especie de caricatura de jefe guerrillero, la práctica histórica de Jesús y su significado teológico (como salvador y redentor, en la clásica terminología cristiana) aparecen reinmersos con claridad en claras referencias económicas. Que el lector revea textos respetados para confirmarlo [43].

5. Podríamos proseguir en esa peregrinación a través de temas teológicos específicos, mostrando en cada caso la aparición de conexiones con la economía, sin el menor temor de estar induciendo al lector a descubrir o buscar cosas donde ellas no existen. Esta pista exigiría no obstante un análisis más detenido de cada tema, cosa que no es prioritaria para nosotros en estos momentos. Ya insistimos en que la mina más promisoria en este sentido, es el propio discurso sobre Dios (teo-logía). Ahora, sin embargo, nos parece más importante apuntar hacia un fenómeno más global de transformación de las estructuras comunicativas del pensamiento cristiano: la penetración rapidísima de un nuevo modo de hablar de la lucha por la afirmación de la vida contra las fuerzas de la muerte. Sin evaluar este fenómeno fascinante, difícilmente se entenderán el nuevo contexto y la nueva radicalidad en los que se sitúa hoy la cuestión del entrelazamiento entre la economía y la teología, en especial en América Latina y el Caribe, pero también en una amplitud que desborda en mucho sus fronteras.

Para captar de manera adecuada este fenómeno conviene sumar una serie de circunstancias. Los regímenes militares represivos y la dura y prolongada lucha por el retorno a regímenes más democráticos colocaban en el primer plano de las preocupaciones los problemas políticos y, en la defensa de los derechos humanos, la cuestión de la represión. En ese contexto, el énfasis mayor en el binomio "fe y política" era comprensible pues aparecía más adecuado a las circunstancias. No obstante, de modo subterráneo avanzaba una percepción más aguda de los problemas económicos, por lo menos por dos razones: la causa verdadera de

[43] Remitimos al lector a la abundante literatura sobre el "Dios de los pobres" (J. Sobrino, G. Gutiérrez, R. Muñoz, V. Araya, etc.), y a las "cristologías" (L. Boff, J. Sobrino, J. L. Segundo, etc.).

la implantación de regímenes represivos debía ser buscada en los intereses económicos, locales e internacionales; y los modelos económicos que esos regímenes amparaban, se nutrían de fuertes influencias neoliberales. Los resultados se revelaron desastrosos en la concentración de la renta, la distancia creciente entre ricos y pobres, el retorno a tasas de mortalidad infantil que ya habían quedado atrás, y la postergación de las metas sociales en general.

Súmense a ese panorama doméstico la agudización de la crisis internacional en el plano económico-financiero (las sucesivas alzas en el precio del petróleo, la elevada inflación, la amenaza de *estagflación*, los altos índices de desempleo, el reciclaje del flujo de capitales hacia EUA que acumula espantosos déficit internos y en la balanza comercial, el aumento exponencial de la deuda del Tercer Mundo y la transformación de los mayores países deudores en exportadores de capital líquido, etc.) y en el plano político (gobiernos neoconservadores —Reagan, Thatcher, etc.— con una visión económica neoliberal). Es en ese contexto de debilitamiento de sus posiciones (deudas gigantescas, deterioro de los términos de intercambio de sus productos, etc.) que los países latinoamericanos y caribeños ensayan con lentitud su retorno a regímenes más democráticos. Cuando no se tiene en mente ese amplio contexto, se hace casi imposible entender el real significado del fenómeno que mencionamos: el rápido surgimiento de nuevas estructuras de lenguaje respecto de la vivencia de la fe cristiana.

Aunque inseparables del fenómeno que estamos analizando, podemos apenas mencionar los nuevos aspectos semi-institucionales o directamente institucionales (nuevos servicios y ministerios pastorales, las CEBs, etc.) de eso que se convino en llamar "la irrupción de los pobres en la Iglesia". Aun cuando no sea un hecho aislable, estamos apuntando hacia la profunda transformación del sentido común y sus expresiones comunicativas en lo que toca a las vivencias religiosas de vastos contingentes populares en el seno de las iglesias. ¿Qué novedades se revelan en su lenguaje sobre la fe, sus cantos, sus celebraciones comunitarias y sus reflexiones sobre su praxis? Se redescubren, de manera inédita, el "lugar económico" de la fe y el tronco económico de las nuevas formas de expresar las convicciones cristianas. El Dios de la Vida, las fuerzas de la vida, la lucha contra las fuerzas de la muerte, la celebración de la vida, la recuperación del lugar central de la Resurrección, la ligazón entre la lucha por la vida y la evangelización, y una enorme cantidad de expresiones análogas, invaden literalmente el nuevo lenguaje de los cristianos en todos los niveles y penetran con rapidez en documentos oficiales.

Es un fenómeno impresionante, hasta desde el exclusivo punto de vista lingüístico, sobre todo si estamos atentos a la profunda rearticulación de los conceptos referidos, por una parte, a los

núcleos doctrinarios del cristianismo (fe, gracia, soteriología —ese tema en fase de radical enriquecimiento—, etc.), y por otra, con los contenidos de experiencias que los lenguajes suponen. Hay una "lucha de los dioses" que atraviesa el sector central de esa metamorfosis de lenguajes. Es en el corazón de lo que llamamos "el núcleo económico estructurante" de esos lenguajes que se vuelven experimentalmente obvias "las raíces económicas de la idolatría".

Es evidente que no se debe suponer con ingenuidad que esos nuevos lenguajes estén inmunizados contra cooptaciones vaciadoras. Un cierto vaciamiento ocurre ya con su propia aceptación amplia. Son lenguajes relativamente fluctuantes en lo que atañe a sus referentes concretos en la historia. Hoy se empieza a tomar conciencia de la amenaza de despontenciamiento de esos nuevos lenguajes, porque al ritmo de su propia aceptación amplia se oculta cada vez más su núcleo articulador. Más aún, es perceptible con claridad, hasta el momento, primero, que el vigor de esos lenguajes se conjuga mejor con la experiencia de fe de los cristianos comprometidos con la lucha de los oprimidos; y, segundo, que ellas no tienen todavía libre tránsito en los así llamados "movimientos", de acentuada inspiración neoconservadora. Para nuestro propósito en esta sección, hacía falta señalar este fenómeno como una de las formas más significativas de referencia a la economía en el discurso de los cristianos, hoy [44].

Las consideraciones que estamos haciendo nos permiten entrever choques futuros entre las diferentes formas de tomar posición y los lenguajes, dado que existen tendencias conflictivas en el seno de las iglesias cristianas. No se preven fáciles conciliaciones. Y es bueno que los cristianos no se engañen: el cristianismo, como realidad sociológica de posiciones y lenguajes conflictivos, es en la actualidad un inmenso campo de pruebas. ¿Cuántos entenderán, y en que versiones diferentes, "el potencial evangelizador de los pobres" de que hablan los documentos de Puebla? Hay quienes apuestan a que no obstante haber todavía desagradables malentendidos entre documentos solemnes de las iglesias y el "capitalismo democrático", existen motivos para esperar que el "matrimonio en el cielo" (de supuestas coincidencias en principios que admitirían adaptaciones) "se consumará" como "matrimonio en la tierra", mediante coincidencias factuales en el plano de las instituciones mediadoras de la economía de mercado [45].

[44] Como fuente bibliográfica sobre esos nuevos lenguajes, cf. Galetta, Ricardo, *Pastoral popular e política partidaria*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1987; para una hipótesis de análisis, cf. Assmann, Hugo, "Cebs: cuando la vivencia de la fe sacude el sentido común de los pobres", en *Pasos* (DEI) No. 8 (Octubre 1986), págs. 9-11 y 14.
[45] La imagen es de M. Novak, *Freedom with Justice*, pág. XIV.

Cabe registrar sin embargo un hecho que apunta en dirección opuesta: las fuerzas organizadas que exigen cambios profundos en la economía mundial (los movimientos y partidos populares, los pacifistas, los ecologistas, los que luchan contra opresiones específicas: racismo, sexismo, etc.) cuentan con una fuerte participación de cristianos. Las motivaciones de tipo religioso son vistas, al contrario del pasado, como virtualmente propicias a la exigencia de modificaciones. En América Latina y el Caribe ocurrió un giro significativo en la mentalidad de los liderazgos progresistas; existe un aprecio positivo del papel de los cristianos.

Muchos sectores de las iglesias cristianas se empeñaron con decisión en la defensa de los derechos humanos, cuando la *represión* aparecía como la referencia clave para la comprensión de esos derechos. Los tiempos fueron cambiando, surgieron difíciles transiciones a la democracia, hubo necesidad de aclarar mejor los contenidos económicos y sociales de la democracia. Por un lado, incluso algunos sectores de la izquierda se fueron abriendo a aceptar un rescate de ciertos valores radicales del liberalismo clásico en lo que atañe a valores democráticos en el plano político. Pero las características de los modelos económicos, obedientes a orientaciones neoliberales, hacen cada vez más evidente, hoy y en la mayoría de nuestros países, que la propia comprensión de los derechos humanos nos remite principalmente a contenidos económicos, esto es, al referente central de la *opresión*. Las iglesias tratan de acompañar esta metamorfosis conceptual de los derechos humanos. Hay documentos valientes (por ejemplo, de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil) que testimonian este esfuerzo. No obstante, las cosas no se presentan tan obvias para todas las jerarquías eclesiásticas.

Ciertos documentos eclesiásticos de alto nivel muestran las dificultades del campo de pruebas al que nos referimos. El Consejo Mundial de Iglesias, osado en algunos pronunciamientos en la adopción de parte de los nuevos lenguajes citados y en el incentivo a programas de rediscusión del panorama económico mundial, despertó las más airadas agresiones de parte de las corrientes neoconservadoras. Los obispos católicos de EUA tuvieron dificultades en la redacción de su documento más valiente sobre problemas económicos, y también despertaron una furiosa animosidad contraria [46]. La encíclica papal *Sollicitudo rei socialis*, innovadora en expresiones fuertes como "mecanismos perversos"

[46] Cf. de la autodenominada "Comisión de Laicos" católicos de EUA, un grupo ultraconservador (presidente: William E. Simon; vice-presidente: M. Novak), *Toward the Futures. Catholic Social Thougt and the U. S. Economy*. New York, 1984. Es un fuerte ataque a la carta pastoral de la conferencia episcopal católica, *Justicia económica para todos* (Washington D. C., 1984).

y "estructuras de pecado" en la economía, lo que preanuncia inclusive una teología anti-idolátrica, es no obstante explotada en puntos imprecisos acerca de la "iniciativa económica", transformados con rapidez en legitimación de la "iniciativa privada" de acuerdo con la versión neoliberal [47]. Todavía prosperan los esfuerzos de perfecta conciliación entre la Enseñanza Social de la Iglesia Católica y la irrestricta economía de mercado [48].

Estos son algunos alcances contextuales para valorar, en su fuerza y en sus debilidades, el fenómeno ya descrito de una profunda revolución de los lenguajes en áreas significativas del cristianismo. Creemos que es también dentro de ese contexto, complejo y conflictivo, que conviene situar la urgencia de profundizaciones sobre el binomio economía y teología.

6. En la medida en que la teología fue trabajando con más detenimiento sus inevitables vínculos con la economía, fue posible percibir mejor la importancia de las contribuciones en este sentido de un grupo de cientistas sociales y teólogos originarios de diversos países, que se propuso, hace más de una década, profundizar este tema de manera programada y sistemática. Nos referimos al DEI. Su producción en torno a diversos aspectos del asunto es amplia y multifacética. Aquí nos interesa únicamente llamar la atención acerca de la forma como se fueron encadenando los diversos subtemas en su complementariedad, sin entrar en análisis de detalle. En la sección anterior ya fue mencionada de forma breve la relevancia de los escritos del economista Franz J. Hinkelammert, persona clave en este grupo.

Desde su inicio (1976), hubo en el DEI una conciencia bastante clara sobre lo que en la jerga interna del grupo se designaba como "nudo epistemológico" a ser profundizado, no solamente para abrir la Teología de la Liberación en dirección a problemas centrales de la economía, sino en particular para alentar una verdadera mística de la lucha en favor de la afirmación de la vida (compactando en este concepto: los medios para vivir y la alegría de vivir) al lado de los empobrecidos. Para los que por diversas circunstancias veían en este grupo excesos de radicalidad, vale la

[47] Novak, M., "John Paul II's 'Economic Initiative'", en *Crisis*, March 1988, págs. 8s. Después de lamentar, con incontenida irritación, el "desastre en términos de relaciones públicas" y el "grave perjuicio a la reputación del Papa" causado por las repercusiones de la encíclica *Sollicitudo rei Socialis*, emprende una exégesis cooptadora.
[48] Zanotti, Gabriel J., *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*. Buenos Aires, Ed. Belgrano, 1985; Sadowski, J. A., "Capitalismo, ética y doctrina social católica clásica", en *Estudios Públicos* No. 28 (1987), págs. 49-62; Ibáñez Langlois, José Miguel, *Doctrina social de la Iglesia*. Santiago, Ed. Universidad Católica de Chile, 1986; Hoeffner, J., *O Estado a serviço da ordem*. Rio de Janeiro, Ed. Presença, 1987; Occhio-Grosso, Peter, *Once a Catholic*. Houghton Mifflin, 1987 (perfiles de católicos).

información: los autores de tales sospechas tenían razón, sólo que por motivos por completo diferentes a los que ellos suponían. La verdadera radicalidad de este grupo consistió, desde siempre, en la búsqueda de las raíces de una *espiritualidad* consistente dentro de la propuesta global de la Teología de la Liberación. Al mismo tiempo eran traídas a flote las raíces que alimentan la perversión de la "espiritualidad" por fuerzas contrarias a la vida.

Para ser un poco más claros, he aquí como percibíamos el desafío. Las tendencias conservadoras se sienten de modo increíble "dueñas de la espiritualidad", también en el seno de las iglesias. Las nuevas formas emergentes de "Iglesia de los pobres" no eran debidamente apreciadas en aquello que constituye su aspecto más fundamental: un ingente movimiento de espiritualidad, que fue la verdadera cuna de la Teología de la Liberación. Sin embargo, incluso dentro de las iglesias muchos veían ese fenómeno más bien como una amenaza a la "verdadera espiritualidad". Lo veían como simple izquierdismo político, opciones ideológicas y peligro para la fe y la espiritualidad cristianas. Es decir, se buscaba invalidar, en nombre de la salvaguarda de la fe y de la espiritualidad, lo que había de más consistente en la experiencia de fe de los oprimidos.

El propio amor a la Iglesia nos impulsaba a deshacer este equívoco, que no se originaba simplemente en malas intenciones. Se percibía que sólo un análisis serio de la "espiritualidad" del sistema dominador nos daría algunas claves explicativas. De esta forma se conseguiría asimismo dar un paso significativo para superar muchos simplismos en los esquemas de análisis más usuales de las izquierdas, que —a menudo en nombre de un marxismo bastante vulgar— se limitaban a las variables más o menos aparentes de la economía y de la política, sin mayor atención a una lógica invisible, esto es, al "espíritu" de los sistemas dominadores. Para todo, lo más que se empleaba eran trillados simplismos de supuestos análisis de la "ideología".

Era evidente para el grupo del DEI que esto no bastaba. Se dejaba intacto el núcleo de los presupuestos efectivamente "espirituales" y "religiosos" que nutría las legitimaciones de la dominación. Por otro lado, no convenía continuar engañándose: cualquier proceso de cambios requiere de una motivación espiritual. No es verdad que los "análisis de la realidad", aun cuando estén razonablemente bien hechos, generan de manera automática opciones decididas y coherentes. También los procesos revolucionarios necesitan de profundas motivaciones espirituales.

Dejamos a la imaginación del lector los detalles de lo que significó sentirse literalmente entre dos fuegos. Era necesario encontrar cientistas sociales sensibles a un nuevo tipo de análisis que encarara el capitalismo en general, y las teorías económicas

burguesas en especial, como *un ingente proceso de idolatría* alimentado por un sinnúmero de "actos devocionales" y de "objetos devocionales". Marx había sido claro al denominar las relaciones mercantiles, universalizadas en el capitalismo, como "religión de la vida cotidiana". Pero esta pieza clave de su análisis, la teoría del fetichismo, no era tomada en consideración por los propios marxistas, en particular por la moda de las interpretaciones althusserianas funestamente campeantes en América Latina y el Caribe en aquel momento.

El nudo articulador de las reflexiones del DEI se estructuró con elementos como éstos: la lógica del sistema dominador es invisible, y lo visible no es lo que aparenta ser, porque el capitalismo es una construcción social de apariencias engañosas; la inversión de la realidad se procesa por medio de inversiones dentro de la "lógica espiritual" del sistema, a la cual no son ajenas profundas inversiones del y en el cristianismo; se trata de una lógica que vacía la corporalidad humana concreta y maneja una concepción abstracta del ser humano (lo que posibilita puentes con todas las formas de culto del hombre abstracto en el cristianismo); una relectura de la teoría del fetichismo nos permite penetrar en las inversiones espirituales que sustentan el vaciamiento de los lazos corporales entre los seres humanos; sólo después de traer a la luz el carácter necrófilo y de anti-vida del sistema, se hace posible reconstituir el núcleo referencial: la producción social de la vida humana real y concreta como última instancia y fuente de criterios de decisión en el plano económico y político; la experiencia de la trascendencia dentro de la historia, o sea, la experiencia espiritual que nutre la organización de las esperanzas humanas, debe ser pensada a partir de los lazos corporales en la historia humana, en términos de afirmación de la vida humana real y concreta; las "espiritualidades perversas" buscan invalidar de forma sistemática las implicaciones históricas de este nexo corporal; una espiritualidad de la liberación tiene por consiguiente un lugar y un contenido económicos, y no apenas político, ya que su fuente de criterios y su campo de vivencias es la afirmación de la vida humana en contextos históricos determinados; en suma, tanto en el plano teórico de la economía y de la teología, como en el terreno de las opciones prácticas, estamos lidiando con *una confrontación de "espiritualidades"*, y la cuestión de los "dioses necrófilos", de los ídolos que matan, se plantea de manera inevitable para los que creen en el Dios de la Vida, y buscan afirmar la vida.

Más arriba mencionamos la importancia del amplio fenómeno de gestación de nuevos lenguajes respecto de la fe, e indicamos su ligazón con referenciales económicos. Es evidente que el grupo del DEI no se arroga una función detonante en este amplísimo fenómeno. Es probable, no obstante, que la difusión de su pensa-

miento haya influenciado de modo substancial la significatividad concreta de esos nuevos lenguajes en muchos grupos. Poco a poco el grupo del DEI comenzó a preocuparse por el peligro de la dilución de estos referentes económicos, incluso en los escritos de algunos teólogos de la liberación que asumían de manera expresa el tema central del Dios de la Vida. Vinieron después las invectivas contra la Teología de la Liberación a las que ya hicimos referencia, hasta llegar a un cierto clima de tolerancia, y aun un cierto apoyo oficial de autoridades eclesiásticas. Habría que verificar hasta qué punto el núcleo articulador, trabajado en particular por el DEI, sirve de base para profundizaciones y avances, dado que él permaneció felizmente intocado por el huracán de diatribas, de contenidos a veces de pura ficción, acerca de la Teología de la Liberación.

En una primera fase, las largas sesiones de reflexión del grupo encontraron una sistematización en *Las armas ideológicas de la muerte* de Franz Hinkelammert, y diversas publicaciones de colegas [49]. Se realizaron asimismo sucesivos encuentros de cientistas sociales y teólogos [50]. La hipótesis "los ídolos son los dioses de la opresión", orientó las investigaciones de un grupo de biblistas, teólogos y cientistas sociales en la producción de uno de los libros más traducidos del DEI [51]. Y el tema de la espiritualidad no se desplazó nunca del centro de las atenciones [52].

La reflexión sobre la economía se desarrolló por diversos caminos complementarios. El núcleo referencial de la producción de la vida humana real y concreta, sugería que se diese atención al carácter ambiguo del esquema sobre las necesidades básicas utilizado por las organizaciones financieras internacionales, en la búsqueda de una concepción alternativa más aceptable [53]. Los procesos políticos en marcha en Centroamérica imponían una reflexión acerca de las alianzas posibles, en la doble búsqueda de la flexibilización del pensamiento político y económico (economía mixta, etc.) y la superación de sectarismos nocivos [54].

---

[49] Vidales, Raúl, *Cristianismo antiburgués* (Teología de la liberación—teología de la vida; teología de la dominación—teología de la muerte). San José, DEI, 1978; Tamez, Elsa, *La hora de la vida*. DEI, 1978.

[50] Tamez, E.-Trinidad, S. (eds.), *op. cit.*; Vidales, R.-Rivera Pagán, L. (eds.), *La esperanza en el presente de América Latina*. DEI, 1983.

[51] AAVV, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. DEI, 1980 (traducido a seis idiomas).

[52] Bonnín, E. (ed.), *Espiritualidad y liberación en América Latina*. DEI, 1982; Richard, Pablo, *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*. DEI, 1987.

53 Assmann, H. et al., *Tecnología y necesidades básicas*, DEI-EDUCA, 1979; Assmann, H (ed.), *El Banco Mundial: un caso de "progresismo conservador"*. DEI, 1980; Assmann, H (ed.), *Carter y la lógica del imperialismo*. DEI-EDUCA, 1978 (2 vols.).

[54] Assmann, H. (ed.), *El juego de los reformismos frente a la revolución centroamericana*. DEI, 1981.

En cuanto a la economía, los radicalismos abstractos de poco servirían. Era necesario reflexionar sobre las implicaciones de un camino no ilusorio. Aunque esto no sonase bien a los oídos de todas las personas que se juzgaban revolucionarias, había que enfrentar no sólo las propuestas de mercado total e irrestricto de los neoliberales, sino también las propuestas de planificación omnímoda y burocratizante. Para avanzar en el análisis teológico de la economía era necesario, por un lado, discernir las perversas utopías de los antiutópicos (neoconservadores y neoliberales) y traer a flote sus ocultas teologizaciones; y por otro, reflexionar acerca de las implicaciones del hecho de que todo caminar histórico pasa por la mediación de instituciones, donde se busca la difícil conjugación entre lo deseable y lo posible. Esto imponía enfrentar un tema ausente en la práctica en toda la discusión de los economistas y teólogos hasta hoy: *la relación entre los horizontes utópicos y los proyectos históricos*. Es de nuevo a Franz Hinkelammert que se deben avances substanciales en este asunto, cuya discusión deberá seguir y es posible que tarde en ser digerida, pues tiene consecuencias importantes respecto al afinamiento necesario de conceptos y lenguajes. Por último, en fecha más reciente el DEI se propuso avanzar en la reflexión teológica sobre este agudo problema-prueba, donde tantas cosas aparecen en su lógica implacable, que es la cuestión de la deuda externa. No olvidando, claro está, que la ecoteología y las opresiones específicas (la mujer, el negro, etc.) se integran cada vez más en los proyectos del DEI [55].

7. No es nuestra intención hacer un listado de la vastísima bibliografía acerca del debate teológico sobre problemas sociales y económicos en la actualidad. No estamos redactando una tesis con las usuales sofistificaciones y aparatos bibliográficos al sabor de las academias. La consulta de un número relativamente amplio, pero con certeza todavía bastante incompleto, de escritos, nos deja la siguiente impresión:

1) Ya es perceptible con claridad, en algunos autores y grupos cristianos, el tipo de enfoque teológico preconizado en este libro. Un aspecto absolutamente central de este enfoque es la insistencia en la calidad teológica, a saber, está en juego la calificación cristiana de la fe y un tema inevitable es el de la *idolatría*. Incluso Ulrich Duchrow se refiere a las contribuciones latinoamericanas arriba referidas, al insertarse en esta perspectiva [56].

---

[55] Hedstrom, Ingemar, *Somos parte de un gran equilibrio*. DEI, 1985.
[56] Duchrow, Ulrich, *Wirtschaft heute. Ein Feld fuer bekennende Kirche?* Muenchen, Kaiser, 1986 (traducción inglesa: *Global Economy*. Genève, WCC, 1987); Duchrow,

2) Con cierta frecuencia encontramos el reclamo de una "perspectiva teológica" acerca de la economía, no obstante, el concepto de teología con el que se trabaja es tan amplio y difuso que en la práctica resulta imposible deslindar tales escritos de la abundante literatura que se limita, más o menos, a los enfoques éticos. En otras palabras, cuestiones estrictamente teológicas como la perversión de la calidad de la fe, la deformación de la imagen de Dios, el problema de la idolatría, etc., no aparecen como centrales, aunque sean bordeados de alguna forma [57].

3) Todo indica que la priorización de enfoques económicos es a propósito de introducir una fecunda intranquilidad en los estudios bíblicos. Como era de esperar, las hermenéuticas más conocidas se revelan bastante insuficientes y la "cautividad ideológica" de las interpretaciones bíblicas se manifiesta como un duro desafío. Sin embargo se constatan innovaciones significativas, al lado de formas soeces de despotenciamiento del mensaje bíblico [58].

4) No sería algo inesperado si, en los próximos años, la lectura anti-sacrificial, principalmente del Nuevo Testamento, y anti-idolátrica, de la Biblia en general, sugerida por René Girard, propiciase inéditas incursiones bíblico-teológicas en la economía. Como se verá a lo largo de este libro, consideramos fundamental la depuración del mensaje cristiano de algunas aberrantes teorías sacrificiales, presentes sobre todo en la soteriología; del mismo modo que juzgamos importante detectar las teorías sacrificiales empotradas en la economía. Por ahora no obstante, la única obra sobre el pensamiento de René Girard y sus implicaciones para la economía que ha llegado a nuestro conocimiento, no aborda esos puntos de contacto más esenciales [59].

U.-Liedke, G., *Shalom. Der Schoepfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Voelkern Frieden*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1987; Duckrow, U., *Kirchen*, "Christen, Wirtschaftssysteme" (suplemento de *Junge Kirche*, Enero de 1988).

[57] King, P. G.-Woodyard, D. D., *The Journey Toward Freedom: Economic Structures and Theological Perspectives*. Rutherford (N. J.), Fairleigh Dickenson University Press, 1982; Rasmussen, Larry L, *Economic Anxiety and Christian Faith*. Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1981; Lee, Robert, *Faith and the Prospects of Economic Collapse*. Atlanta, John Knox Press, 1981; Harrington, Michael, *The Polities of God's Funeral: The Spiritual Crisis of Western Civilization*. New York, Holt, Rinehart and Winston, 1985; Preston, Ronald, *Religion and the Persistence of Capitalism*. London, Billings and Sons, 1979; Schaefer, Franky (ed.), *Is Capitalism Christian? Toward a Christian Perspective on Economics*. Westchester, III, Crossway Books, 1985; Sider, Ronald, *Rich Christians in an Age of Hunger*. Intervarsity Press, 1977.

[58] Hall, D. H., *Imaging God. Dominion as Stewardship*. New York, Eerdmans, 1986; Oakman, D. E., *The Economic Aspect in the Words and Ministry of Jesus*. California, University Berkeley, 1986 (disertación); Morris, Silver, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel*. Kluwer- Nijhoff Publ., 1983 (pretende demostrar que la exaltación social de los profetas fue perjudicial a la economía...); Taylor, Richard K., *Economics and the Gospel*. Philadelphia United Church Press, 1973.

[59] Cf. Dumouchel, Paul-Dupuy, Jean-Pierre, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Paris, Seuil, 1979. De las obras de René Girard se destacan: *La violence*

5) Paralelamente a los muchos estudios (a favor o en contra) acerca de la *Reaganomics*, la alianza profunda que se produjo entre ideólogos neoconservadores (muchos de ellos religiosos) y economistas neoliberales planteó el reto de enfrentarse de manera crítica con esa forma de economía teologizada. Para muchos esto representó una alerta factual que los llevó a desenmascarar los ídolos implicados [60].

6) Como habrá quedado claro para el lector, denunciamos como nefasto desde el punto de vista ideológico el sofocamiento de la teología mediante la reducción del cristianismo a una simple ética en las consideraciones acerca de la economía. También ya fue dicho que esta reducción a simple ética, con omisión de criterios propiamente teológicos, es lo preponderante en la práctica en toda la vasta literatura sobre los cristianos de cara a la economía, sobre la ética cristiana y la enseñanza social de las iglesias. Este inmenso campo bibliográfico no polariza nuestra atención en este libro, aunque debamos suponer que puede haber en él riquezas ocultas para futuras escavaciones. Lo que sí interesa registrar aquí es la nítida impresión de que está ocurriendo una creciente agitación y excitación de ánimos y posiciones en este terreno casi inabarcable [61].

7) Dentro de este campo inmenso cabe, una vez más, la constatación de que, al parecer, las aguas no se aquietan jamás respecto de la hipótesis de Max Weber en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. A partir de nuestro enfoque nos preguntamos: ¿por qué será? Max Weber reconoce un "espíritu" del capitalismo y lanza una hipótesis de raíz teológica (la influencia de la doctrina de la predestinación, vía el puritanismo), y, además de no juntar ésta con otras hipótesis teológicas, diluye todo en el terreno "ético". En cuanto, por una parte, escamotea el desafío propiamente teológico, y por otra, como nos intenta demostrar Franz Hinkelammert, es un fetichizador que propicia un nuevo

---

et le sacre. Paris, Grasset, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1978 (en castellano, los dos en Anagrama); *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama, 1986. Sobre las repercusiones iniciales en América Latina, cf. *Revista Bíblica* (Buenos Aires) No. 1 (1981) y No. 19 (1985); *Revista de Cultura Vozes* (Petrópolis), noviembre 1985.

[60] Cf. *Sojourners*, mayo 1986: Empire. The Religion of America; Brettmann, K., "Der Kapitalismus ist die Inkarnation Gottes", en *Junge Kirche*, No. 10 (1986), págs. 551ss.

[61] Claessens, D. U. K., *Kapitalismus als Kultur*. Duesseldorf, 1973 (según los autores, una relación profunda entre el cristianismo post-medieval y el sistema de mercado se debe justo a la privatización de la experiencia religiosa, acorde con el *homo oeconomicus* de los neoclásicos); Norman, E. R., *Christianity and the World Order*. New York, Oxford University Press, 1979; Viner, Jacob, *Religious Thought and Economic Society*. Durham (N. C.), Duke University Press, 1978; Griffiths, Brian, *The Creation of Wealth: A Christian's Case for Capitalism*. Intervarsity Press, 1986; etc.

politeísmo con la metamorfosis de dioses antiguos evocados de su túmulos. Hoy, los más obstinados defensores de una irrestricta economía de mercado (a la Novak) saben muy bien que el problema se refiere siempre al "espíritu" y a la "riqueza espiritual". Por eso el incensante retorno al debate acerca de Max Weber no deja de ser sintomático, pues representa siempre una especie de danza alrededor del fuego. Pero, repetimos, la bibliografía es enorme. Th. A. van Leeuwen descarta a Max Weber con una expresión cortante:

> Max Weber ayudó a aumentar la mistificación del capitalismo moderno. No podemos detectar el "espíritu" del capitalismo mediante la investigación histórica de la ética del pietismo, puesto que el "espíritu" del capitalismo no es otro que el propio Capital [62].

8) Para concluir esta parte de incitaciones a ulteriores investigaciones, el registro de un hecho, ocurrido en España, en el cual queda patente que, incluso con la mejor buena voluntad, existen diálogos bloqueados debido a la nitidez de tomas de posición contrapuestas. Sucedió entre dos colegas jesuítas. Uno de ellos es un aliado firme de los teólogos de la liberación: José Ignacio González Faus. El otro, autor de una versión bastante cuestionable sobre "Marx economista", y adepto de la posición de que existen argumentos teológicos para que los cristianos, de cara a las deficiencias de los "socialismos reales", se conviertan de modo decidido al "capitalismo real": Enrique M. Ureña. Este quiso servirse de una distinción introducida por un teólogo de la liberación (Clodovis Boff) entre "teología estricta" y "teología mediada por el análisis social" para sugerir que, en el plano de la primera, no hay cómo argumentar teológicamente para optar por cualquier sistema económico específico, pero que, en el plano de la segunda, hay fuertes argumentos teológicos para optar por el capitalismo. En el vaivén de un debate crispado, que manifestó bloqueos insalvables, salió a relucir una evidencia: la cuestión economía y teología atraviesa el centro de las concepciones históricas de la fe y, por ende, es de una relevancia suprema.

---

[62] Van Leeuwen, A. Th., *De Nacht van het Kapitaal*, *op. cit.*, pág. 776; acerca de la famosa tesis de Max Weber, y las voces discordantes —R. H. Tawney, W. Sombart, A. Fangani, etc.—, cf. la parte inicial de Samuelson, Kurt, *Religión y economía*. Madrid, Marova, 1970 (el resto del libro busca des-relacionar casi de manera total religión y economía, en un simplismo ingenuo). Una bibliografía más amplia sobre el "caso M. Weber", en las págs. 385 a 400 de Eisenstadt, S. N. (ed.) *The Protestant Ethic and Modernization*. New York, Basic Books, 1968; y en Viner, R., *op. cit.*

Además de propiciar la producción de diversos libros, el debate se desparramó por las revistas [63].

3. ¿A quién interesa la lucha contra los ídolos?

A lo largo de este libro hablaremos con cierta insistencia de idolatría, teorías sacrificiales e infinitudes perversas. Todo esto relacionado con la economía. El discurso surgirá tanto a partir de la economía, como de la teología. Consideramos que nuestro cuestionamiento puede interesar al mismo tiempo al economista y al teólogo. No obstante, una cosa debe quedar bien clara: nuestra preocupación principal no se refiere a aciertos sobre el carácter científico o a las pretensiones de cientificidad de esas "ciencias". Aunque este aspecto también aparezca, nuestra preocupación se dirige por entero a las consecuencias prácticas de los puntos cuestionados en la vida real de las personas, en especial de los empobrecidos. Presumimos que este tipo de cuestionamientos tenga una importancia no pequeña para su vida. Los sacrificios a los ídolos destruyen vidas concretas. Pensamos que la lucha contra los ídolos es un asunto de real interés para los oprimidos. Es en esta perspectiva que tales temas fueron surgiendo en América Latina y el Caribe.

Es de suponer que este cuestionamiento suscite asimismo el interés de los cristianos en cuanto tales, y muy en particular el de los teólogos. El ateísmo, que tanto preocupa a tantos, consiste por lo normal en la renuncia o el simple desprecio en relación a divinidades que se supone inocuas, o hasta son consideradas perjudiciales. El ateísmo militante quiere derribarlas y abolirlas. Sin embargo, aunque se enfrenten a dioses a los que se rinde culto como reales, muchas veces se equivocan de objetivo. Atacan divinidades explícitamente religiosas, reverenciadas por religiones institucionales. Es claro que no siempre se equivocan de objetivo, pero sí en muchos casos. Qué tal si algún día se hiciesen la pregunta: ¿serán estos dioses explícitos los únicos reales, los únicos a los que se rinde culto, y los más perniciosos?

En este libro trabajamos con la hipótesis de que existen otras divinidades sumamente reales y perniciosas: los ídolos que matan, los dioses de la opresión. En relación a los ídolos, los que se dicen

[63] Menéndez Ureña, E. *O mito do cristianismo socialista. Crítica econômica de uma controversia ideológica*. São Paulo, Ed. Loyola, 1982 (original: Madrid, Unión Ed., 1981); González Faus, J. I., *El engaño de un capitalismo aceptable*. Santander, Sal Terrae, 1983; Menéndez Ureña, E., *El neoclericalismo de izquierda*. Madrid, Unión E., 1984; Revista *Iglesia Viva*, marzo-junio 1984: Economías y futuro humano; etc.

ateos, si bien no saben mucho acerca de la idolatría, pecan por omisión. Al no detectar la función real de los ídolos, ¿por qué y cómo los combatirían? Y al tratarse de actos devocionales que no transcurren (de modo exclusivo) en templos o lugares conocidos como religiosos, sino en las bolsas de valores, los bancos, los organismos financieros internacionales y, como "religión de la vida cotidiana", en el sistema de mercado en general, atacar las iglesias con furia de ateos es obvio que no resolvería el problema.

De manera que quienes estuviesen pensando que todo esto no pasa de ser asuntos de religión (en el sentido tradicional de la expresión), estarían muy equivocados. Cuando hablamos de ídolos nos podemos referir incluso a divinidades a las que se ofrece culto en las iglesias (disculpen el plural divinidades, sin embargo no hay cómo escapar a esto ya que existen imágenes conflictivas de Dios). Pero estamos en realidad preocupados con las metamorfosis a que fue sometido el Dios de los cristianos. En lo esencial, no obstante, cuando nos refiramos a los ídolos que exigen vidas humanas, estaremos hablando de otro nivel, donde existen dioses sumamente activos: el plano de la economía.

Los dioses económicos son dioses obvios. Tan obvios en su carácter de dioses reales y verdaderos, que por lo general ni se nos ocurre calificarlos de falsos. Son dioses muy verdaderos para ser cuestionados con facilidad. Su identidad se ocultó en el funcionamiento de la economía. Son dioses tan obvios y verdaderos, que su presencia no es notada. Nadie los ve caminando por la calle, pero ellos están en la calle, en las casas, y sobre todo en el comercio y en todas las instituciones económicas.

Son dioses que se temen, a los que se rinde culto con la mayor naturalidad. La economía, en el fondo, es esto: la naturalización de la historia. Hacer aparecer como natural (naturaleza) aquello que es producto histórico de la acción humana (historia). Todos los dioses demasiado obvios por lo general son ídolos, incluso en el seno del cristianismo. Como dice el poeta brasileño Moacyr Félix: "El verbo tener es la muerte de Dios". Y lamentablemente se conjuga mucho el verbo tener, también en relación al Dios cristiano. Los teólogos de la liberación dicen que el Dios liberador no es objeto de posesión. Es trascendencia que se busca, es horizonte que llama.

Denunciar a los dioses demasiado obvios, hablar de idolatría en el terreno de la economía (y en otros terrenos) es deshacer su obviedad. Es traerlos a la luz para que todos perciban, finalmente, la función que tienen en el sistema opresor. Es algo mucho más serio que declararse ateo. Ser anti-idólatra significa mostrar que los ídolos son violentos y crueles. Es de suponer que esto interesa mucho a quienes son víctimas de las violencias y crueldades que se practican en nombre de esos ídolos. Pero asimismo es de suponer

que eso no interese, de manera alguna, a quienes son protegidos de los ídolos, a quienes los crearon a su imagen y semejanza, y por eso necesitan tanto de ellos. Los idólatras se sienten amenazados en su poder cuando se denuncia a sus ídolos. Por eso contratacan. Llegan inclusive a decir que aquellos que combaten sus ídolos son peligrosos ateos. Claro que son "ateos", sólo que "ateos" en relación a esos ídolos, y nada más. Esto es hasta condición necesaria para poder tener fe en el Dios cristiano, que se define como aliado irrestricto de los oprimidos. Nótese bien: hoy existe mucha idolatría militante. Son los idólatras quienes persiguen de modo violento a los que creen en un Dios liberador.

Los dioses económicos tienen su campo de actividad principal en el funcionamiento de las cosas tenidas como obvias, en el plano de la economía real. Sin embargo esta economía real no funcionaría así si hubiese muchos cuestionando las reglas del juego. Para poder cuestionar esas reglas del juego económico, es preciso entrar más a fondo en el asunto. Es necesario investigar quién fue el que estableció, y por qué razones, que las cosas tenían que funcionar de esa forma. Esto significa penetrar en las teorías económicas para poder cuestionarlas.

Muchos economistas se acusan unos a otros diciendo que tal o cual teoría no es realista, por cuanto no da cuenta de ciertos problemas económicos reales. Esta es una pelea que no va al fondo del asunto. Claro que es desagradable para los economistas que muchas de sus teorías no resuelvan los problemas de la gente. No obstante, lo más extraño es que la mayoría de los economistas continúa creyendo que, en última instancia, sus teorías son correctas. Nosotros somos quienes no las dejamos funcionar. En otras palabras, admiten que las teorías no funcionan bien en la práctica, pero insisten en decir que es así porque no son aplicadas de manera coherente. Afirman que las "verdades" y los presupuestos de sus teorías son obvios.

Los dioses obvios se tornaron obvios porque nadie los cuestiona. ¿Qué tal si descubriésemos que los dioses económicos se volvieron obvios en exceso, en buena parte porque los economistas nos hicieron creer en ellos? Los dioses obvios se apoyan en presupuestos autovalidantes. Por lo tanto, los ídolos nacen también en las teorías. Presupuestos obvios imponen ídolos obvios.

Capítulo II

Economía: el ocultamiento de los presupuestos

1. La escogencia entre las vías de acceso al tema

Vimos en el capítulo anterior que existen diversos caminos para mostrar que el entrelazamiento entre economía y teología es una cuestión desafiante. El objetivo de este libro es evidente que no se agota en el mero planteo de la importancia del problema. Se trata de ver cómo enfrentarlo. Las maneras de enfrentar un problema obedecen, por lo general, a determinados propósitos. La intención que nos anima ya se hizo evidente para el lector: la profundización teórica nos interesa en la medida en que se deriva de exigencias del compromiso práctico junto a los empobrecidos.

Vimos además que existen diversos abordajes posibles en el cuestionamiento acerca de las imbricaciones mutuas entre economía y teología. Algunos de esos abordajes son en apariencia apenas tangenciales, porque plantean el problema sin detenerse en él. No diríamos que son superficiales. Ciertamente, no es de poca monta el hecho de caracterizar como "teológica" la

exacerbación de la retórica del mercado en nuestros días, o de "religiosa" la imposición fascista de modelos económicos neoliberales. Se toca ahí una cuestión de fondo, pues queda, cuando menos, insinuada la sospecha de que el problema del poder, en el corazón de las teorías y prácticas económicas, bordea casi siempre problemas teológicos. Aunque no se avance después en la hipótesis insinuada, para el buen entendedor es evidente que ya estamos tierra adentro, en el terreno de la idolatría, de acuerdo con la concepción bíblica.

Se evidenció también que palabras como "teología", "religión", "creencia", "credo" y un surtido vocabulario de procedencia religiosa, son asimismo un recurso despectivo del cual se valen con cierta frecuencia los economistas para atacar posiciones de sus colegas con las cuales no están de acuerdo. Es la teología transformada en insulto. Habría sido muy fácil, y hasta divertido, aunque repetitivo, brindar al lector un amplísimo florilegio de insultos de ese tipo en la literatura económica. Eso habría servido, por una parte, para reforzar nuestro argumento de que existe un problema real, ya que los propios economistas son tan asiduos en detectar teologizaciones en la economía. Por otra parte, sin embargo, ¿en qué quedamos una vez emitido y registrado el insulto? ¿Secundaríamos, una vez más, las pretensiones ideológicas de una ciencia económica aséptica y neutra, inmune a "externalidades" supuestamente ajenas a las puras variables económicas? Sabemos que muchos autores que se valen de este uso peyorativo e insultante del término "teología" y afines, de modo alguno se inclinan a este tipo de economicismo pseudocientífico. Por el contrario, algunos lo hacen para provocar a sus colegas a confrontarse con la inevitable cuestión del poder y no disculparse mediante sofismas "metodológicos", con los que simulan dejar "de lado" lo que siempre está "dentro". Ocurre, no obstante, que ese vocabulario irónico puede confundir. Puede ser interpretado como un deseo: ojalá algún día esos economistas se corrijan de sus remanentes teológicos y hagan "pura economía". Es sintomático que la teología-como-insulto haya aparecido, como recurso más frecuente, desde que la ciencia económica, hace poco más de un siglo, comenzó a juzgarse como adultamente científica.

Para nuestros propósitos, por lo tanto, no bastaría con señalar con el dedo que los economistas, aquí o allá, incursionan en la teología. Siempre lo hicieron e inevitablemente lo harán, no sólo por defectos de cientificidad, sino porque la economía no puede evitar el uso de principios y criterios obtenidos fuera de ella. La cuestión, en verdad, es la siguiente: *¿qué tipo de teología subyace* a las teorías económicas? ¿Qué tipo de concepción del ser humano y del relacionamiento entre ellos suponen los economistas como deseable o posible? Es a partir de allí que se establece el dis-

cernimiento entre teologías perversas y otras, siempre en confrontación con tal o cual concepción de la convivencia social humana.

Una vez asumida esta cuestión, se abren ante nosotros diversos caminos de acceso al binomio economía y teología. No podemos trazarlos todos en este libro. Importa, pues, escoger un camino entre otros posibles. Eliminada por nuestra parte cualquier adhesión a teologías perversas que procuren legitimar teológicamente la opresión, aún así se impone una escogencia entre diversas posibilidades. Una vía con certeza fecunda sería trabajar el tema en especial a partir de fuentes cristianas de la Biblia y de la Tradición. Para el trabajo pastoral este camino es de suma relevancia, y auguramos que surjan esfuerzos cada vez más sistemáticos en esta línea. Es por ende probable que el biblista necesite algo más que hipótesis más o menos familiares a la literatura exegética; necesitará frecuentar también textos económicos.

La manipulación de temas religiosos se ha vuelto tan ostensible en los terrenos de la política y de la economía en los años recientes, que se hace imperioso estudiar las formas concretas —organizacionales, financieras y de explosiva "lucha ideológica"— que ese fenómeno viene asumiendo. Consideramos de la mayor significación los estudios que están siendo hechos en este sentido [1]. Las propuestas económicas del neo-liberalismo son acompañadas de una gigantesca operación adoctrinadora, la cual incluye un fuerte uso de los medios de comunicación que apunta a consolidar un conservadurismo de masas. Sería ingenuo imaginar que un determinado credo económico se pueda legitimar en la opinión pública, por el simple hecho de contar con "defensores de la fe" entre los economistas y los políticos. También en este asunto, sin embargo, el propio estudio de las puestas en práctica de esa industria del "consenso" remite a los principios doctrinarios de los que esa industria se nutre.

En extremo fecunda para visualizar lo abarcante de la cuestión que nos ocupa, es la pista de las fuentes históricas que nos pueden revelar cómo se fueron conformando los códigos comunicativos del credo económico, tanto en el plano de las teorías como en el de su trivialización en el sentido común. Nuestro mundo se halla saturado de respuestas que ya no admiten preguntas. En muchos

[1] Ezcurra, Ana María, *La ofensiva neoconservadora*. Madrid, IEPALA, 1982; *El Vaticano y la administración Reagan*. México D. F., Ed. Nuevomar, 1984; *Agresión ideológica contra la revolución sandinista*. México D. F., Ed. Nuevomar, 1983; *Guerra de desgaste y religión en Nicaragua*. Buenos Aires, IDEAS, 1986; Varios autores, *Centroamérica: la guerra de baja intensidad*. DEI-CRIES, 1987; Assmann, Hugo, *La iglesia electrónica y su impacto en América Latina*. San José, DEI, 1988 (2a. ed.); Silletta, Alfredo, *Multinacionales de la fe*. Buenos Aires, Ed. Contrapunto, 1988.

casos —sobre todo en el plano de las creencias de todo tipo— se llegó a aquello que Heidegger llamaba "el peor olvido": olvidar que algo quedó olvidado. En materia económica existe una serie de "convicciones" cuya irracionalidad es elevada, pero que quedaron "racionalizadas" en el sentido común (de los economistas y del pueblo en general), al punto de parecer una profanación aberrante querer cuestionarlas. ¿Cómo se llegó a eso? Hacen falta estudios históricos que nos iluminen.

Entre los varios caminos posibles, manteniendo un alto aprecio a todos los que vinieran a enriquecer nuestra perspectiva, optamos en este libro, de forma preponderante aunque no exclusiva, por una vía que podríamos caracterizar como: *esfuerzo de identificación y desocultamiento de los presupuestos silenciados*. ¿A qué nos estamos refiriendo? En términos todavía muy generales, se trata de un esfuerzo de desenterrar algunas de las raíces más profundas del entrelazamiento de la economía con la teología. Dicha de esta manera la cuestión suena bastante abstracta, sin embargo no lo es, como se verá más adelante. Así como un profesor autoritario se espantaría si tomase conciencia de la cantidad de criterios violentos y anti-humanos que se encuentran en la raíz de los métodos autoritarios (la intimidación como arma del amor, la superioridad sacralizada del docente sobre el discente, el herir como forma de hacer el bien, el terrorismo de divinidades contra los "culpables", etc.), igualmente en los presupuestos de la economía hay mucho de que espantarse.

La escogencia de este camino (el de los presupuestos tácitos) tiene mucho que ver con la metodología general que nos propusimos en este libro: una especie de pedagogía de la pregunta, una capacitación para cuestionar lo que se presenta como incuestionable, una persistencia en el mejoramiento de las preguntas. Y esto a partir de la única certeza fundamental: la de que no hay ninguna forma abstracta de amor que pueda substituir el sentido humano y cristiano de la lucha en favor de la vida humana real y concreta. Para escapar a esta certeza, y huir de las opciones que ella genera, la economía —y la propia teología, muchas veces— nos propone caminos engañosos. No obstante, en última instancia no lo consigue hacer sin invocar, siempre de nuevo, simulaciones de este mismo principio de opción por la vida. Las teologías de la muerte se presentan como teologías de la vida "verdadera", y las economías necrófilas se muestran plausibles como amor "realista" al prójimo. ¿Cómo lo consiguen? ¿Cómo se estructuran esas inversiones? Esta es, en lo esencial, la cuestión de los presupuestos —otros y contrarios a la vida— que fueron ocultados.

De poco o nada sirven los moralismos en esta tarea desocultadora. Sería una equivocación apoyarse en teorías conspiratorías. La eterna búsqueda del "enemigo" [2], esa enfermedad

"religiosa" del Occidente, continúa dando origen a esquemas maniqueos. Las izquierdas caen con frecuencia en maniqueísmos simplistas. Conviene, de una vez por todas, entender que esta es una herencia que proviene de los dominadores. El germen del arquetipo del enemigo debe ser buscado, es probable, en la amenaza que los oprimidos siempre representaron para los poderosos (amenaza real o imaginaria, pero siempre potencial). La dominación no tiene, en sí misma, legitimación consistente. Por eso mismo, la crea y la recrea siempre de nuevo. Esto requiere de demonizaciones. Y la demonización ("de los malos") sólo es factible/*feitiça* (fetichismo) a partir de la sacralización (de los "buenos"). ¿Cómo funcionan, en la economía en concreto, los subterfugios que simulan la práctica del bien a los seres humanos, en el mismo instante en que destruyen sus vidas? Es sobre esto que gustaríamos de encaminar "mejoramientos de preguntas".

La realidad histórica humana es densa. Hoy su complejidad es tanta, que se requiere una flexibilidad enorme para no ser víctima de esquemas simplistas. Juan Luis Segundo nos entregó una propedéutica apreciable acerca de ese requisito exigente de la flexibilidad, aparte de algunas hipótesis valiosas sobre cómo se estructuran los sistemas de creencias, necesarios a los seres humanos para poder vivir y convivir [3]. Si queremos entender, de hecho, alguna cosa acerca del funcionamiento de los credos económicos, no basta con denunciarlos como conjuntos de creencias. Es necesario captar en qué principios se apoyan para poder estructurarse como "buenas nuevas" (evangelios) y tornarse plausibles.

Tal vez parezca extraño a algún lector que estemos usando un lenguaje tan cargadamente religioso. Pero si, por un lado, hay teorías y modelos económicos efectivamente perjudiciales a muchos seres humanos, y, por otro, a pesar de eso, son aceptados como el mejor camino para la felicidad de todos (o al menos, de la mayoría), esto sólo se explica porque se vuelven plausibles, esto es, merecedores de la "fe" de muchos. Fueron "testimoniados" —para usar la terminología de Juan Luis Segundo— de tal forma, que se hicieron creíbles. ¿No será este el punto crucial que debe ser entendido y explicado? Puede parecer chocante, sin embargo el desafío que enfrentamos es en realidad éste: ¿qué fue lo que confirió el carácter de "evangelios" a teorías opresoras?

---

[2] Keen, Sam, *Bilder des Boesen. Wie man sich Freinde macht*. Weinheim-Basel, Beltz-Verlag, 1987. El autor es un teólogo y psicólogo estadounidense; analiza las imbricaciones entre teología y política en lo que respecta a la paranoia del "enemigo".
[3] Segundo, Juan Luis, *Fe e ideología* (tomo I: *O homen de hoje diante de Jesus de Nazaré*). São Paulo, Ed. Paulinas, 1985.

2. Los diferentes niveles de los presupuestos

Quizá sea conveniente una aproximación gradual a la comprensión de los presupuestos. La palabra puede designar cosas bastante diferentes. Veremos luego que el reclamo de una elucidación más clara de los presupuestos de las teorías económicas aparece, con cierta frecuencia, en la discusión económica. No obstante, como los ejemplos indicarán, por lo general el concepto queda circunscrito a niveles poco satisfactorios para plantear las cuestiones más radicales. Se habla, por ejemplo, de presupuestos no realistas de las teorías económicas con vistas a señalar el abismo existente entre las teorías y la economía real, o para evidenciar que los economistas tienen poco que decir sobre ciertos desafíos cruciales. Ese tipo de discusión puede sernos útil, inclusive para percibir chocantes analogías entre la vacuidad de ciertas teorías económicas y paralelos constatables en la teología. Se trata, sin embargo, de un enfoque bastante limitado.

Con el propósito de captar mejor que el juego de los presupuestos opera en niveles distintos, meditemos sobre algunas afirmaciones que se refieren al asunto. Para comenzar, tomemos la comparación con mapas incompletos, donde ciertas cosas no fueron registradas por una clara determinación de cuño ideológico. E. F. Schumacher nos relata que estando de visita en Leningrado, quiso ir a una antigua iglesia histórica. No la encontró en el mapa turístico. Al preguntar a su guía, éste le respondió: "No registramos iglesias en nuestros mapas". Le contestó que, en contradicción con lo que estaba afirmando, una determinada iglesia constaba en el mapa. El guía explicó: "Pero ésta es un museo. No registramos iglesias que estén funcionando hoy".

Esta experiencia es introducida por Schumacher para aseverar que algo semejante sucede con los "mapas filosóficos": siempre se omiten cosas que pueden ser de vital interés para nosotros. Y recordando su extensa carrera como economista, agrega:

> A lo largo de toda mi formación, desde la escuela y la universidad, me habían sido entregados mapas acerca de la vida y del conocimiento en los cuales no había ni vestigio de las cosas que me interesaban sobremanera y que me parecían de una importancia suprema para la conducción de mi vida. Me acuerdo que, por muchos años, mi perplejidad fue completa; y no había intérprete que viniese en mi ayuda. Ella perduró hasta que dejé de sospechar de la sanidad de mis percepciones y, en lugar de eso, empecé a sospechar de la sanidad de los mapas [4].

[4] Schumacher, E. F., *A Guide for the Perplexed*. London-New York, Harper & Row, 1977, págs. 1s.

Quien haya leído los libros filosófico-místicos de la fase final de la vida de este economista podrá ciertamente discordar de algún detalle casi desesperado de su descripción de la irracionalidad de las teorías económicas, o sobre todo de las soluciones que propone (por ejemplo, en *Small is Beautiful*). No obstante, es difícil que pueda negar la relevancia del problema planteado. ¿Qué significarían los presupuestos en ese caso? Aunque suene genérica, la respuesta es clara cuando es aplicada a la economía: los presupuestos son aquellas cuestiones fundamentales de la existencia humana en relación a las cuales la economía guarda un silencio muy sospechoso. Ellas no constan en sus mapas.

El economista, sin embargo, puede rebatir: esas cuestiones no constan en los mapas de mis teorías, por cuanto no son cuestiones económicas. No las niego. Sólo callo respecto a ellas. ¿Qué significaria semejante respuesta (que corresponde de hecho, a su manera, a un sinnúmero de casos reales en el pensamiento económico)? El primer sentido, el más usual entre los economistas, sería: son cuestiones que no se pueden expresar en variables estrictamente económicas; por consiguiente, no tienen por qué preocupar al economista; son cuestiones externas al objeto de su ciencia. Este primer sentido nos revela que no se trata apenas de cuestiones no "mapeadas" o simplemente omitidas. Se trata de cuestiones excluidas por una razón bien explícita: en relación al objeto de la economía, en esta visión de lo específico de la economía, se trata de meras "externalidades". Un economista que fuese coherente con tal postulado metodológico de su ciencia (y no estamos hablando de una ficción; este postulado es común, el existe en los manuales y en las cabezas), no debería jamás proponer nada que envolviese la vida real de las personas, no debería proponer ningún tipo de solución a ningún problema; debería confinarse por completo en el puro "análisis".

Llegamos de este modo a una extraña constatación: de acuerdo con ese primer sentido de la respuesta del economista, ningún problema de la vida real debe ser considerado un presupuesto interno de la teoría económica, ya que es algo que está excluido "metodológicamente" de su objeto, circunscrito a variables económicas, y nada más. ¿Cuáles son entonces los presupuestos, si no los constituyen los problemas de la vida real? Un economista perspicaz tendrá de inmediato qué responder: los presupuestos de una teoria jamás deben ser buscados fuera de ella; una teoria tiene sus presupuestos únicamente en las ideas conceptuales que integran la estructura interna de esa teoría. Es así como las más exóticas teorias consiguen protegerse contra cualquier reclamo, sea de relevancia para, sea de compromiso con los desafíos cruciales de la historia humana.

El lector, no obstante, ya se habrá adelantado al paso siguiente. No aceptando que la conversación termine allí (¡donde tantos quieren que termine!), ha sospechado que la referida respuesta inicial del economista admite otras interpretaciones. Vamos pues a un segundo sentido de ella, para ver si nos lleva a un nivel diferente del concepto de los presupuestos. ¿Cuál sería? Tal vez éste: esos problemas de la vida real, que no forman parte del objeto de la economía, pueden ser excluidos de la preocupación del economista porque no afectan, de forma alguna, las variables económicas en sentido estricto que, estas sí, conforman el objeto de la economía. Esta respuesta ya no es tan frecuente, en la boca o en la pluma de los economistas. Sería abrir demasiado el juego... ¿De qué? Pues, de los presupuestos. Porque ahora llegamos un poco más cerca del núcleo ideológico de ese tipo de metodología. En lenguaje quizá muy abrupto, el sentido es éste: *ceteris paribus* (esta famosa carta-comodín), esto es, suponiendo que todo quede igual en el mundo real, yo me ocupo de manera exclusiva de las variables económicas...

¿Qué se está afirmando con eso? Nada menos que lo siguiente: presumo que el mundo esté en orden, asumo como válidos los valores del mundo así como él está, no juzgo el *statu quo* del mundo. Es el juego fantástico de declararse neutral, instalado en una ciencia no valorativa, cuando de hecho se está presuponiendo la validez de las reglas del juego existentes y asumiendo los valores implicados en ellas. Llegamos así al nivel de los presupuestos ocultos, pero efectivamente asumidos. Esto podría ser expresado de múltiples maneras. Una de las más banales es la siguiente: en muchas de sus teorizaciones los economistas se declaran descomprometidos en relación a los presupuestos valorativos, por cuanto presuponen en efecto que las reglas del juego existentes son autovalidantes y, por eso, no necesitan ser puestas más en tela de juicio.

Prosigamos con otra cita, esta vez de Arend Th. van Leeuwen:

> Los economistas, dado el tipo de formación recibida, ya no se encuentran en condiciones de reflexionar sobre los presupuestos de su propia ciencia.

Dicha de esta forma y sin ulteriores aclaraciones, esta afirmación enuncia un problema grave, si bien lo hace en la forma de un puro libelo acusatorio. Por eso debemos dar al autor de la frase la oportunidad de explicarse. Esto nos remitiría al resto de su voluminoso libro, no obstante algo puede ser sintetizado. Van Leeuwen desea mostrarnos lo que hay de oculto en el hecho de que la ciencia económica trabaja con el presupuesto de que las variables económicas, como tales, conformarían la esencia de la

economía burguesa. El insiste en decirnos que esto no es apenas un alegre engaño, sino que es la forma que la economía utiliza para ocultar lo que la economía en realidad es: una gigantesca operación de ocultamiento del presupuesto de que el único actor, al cual se atribuyen todas las potencialidades productivas, es un agente invisibilizado que lo incorporó todo a sí, como una substancia que se mueve a sí misma, como un valor que se autovalora en una completa no consideración de todo el resto: el Capital.

En primera y última instancia, en la visión burguesa de la economía toda la producción es obra del Capital, substancia divinizada y sustraída a cualquier mirar que se concentre únicamente en variables económicas. Por eso el autor puede añadir que sin una teoría adecuada del Capital, es decir, sin una penetración en este reino de los presupuestos ocultos en las fantasmagóricas teologías acerca del Capital, en el corazón de la teoría económica "la estructura de nuestra convivencia burguesa permanece como un libro cerrado". Sólo ahora podemos entender algo de lo que pretendía en efecto decir la frase antes citada. Vislumbramos también algo de lo que implican las siguientes frases:

> La "quintaesencia" del Capital es una e indivisible. En la teoría económica ella no viene jamás a la luz. Deriva de ahí la "noche" del Capital.
>
> Al reflexionar sobre la aparente a-religiosidad de nuestra cultura "secularizada", llegué a descubrir, lenta pero de forma firme, que nuestra moderna sociedad burguesa está, no obstante eso, del todo dominada por una "religión". Esta, sin embargo, tiene una característica totalmente nueva y todavía no comprendida: es una *religión económica* [5].

Este es, posiblemente, el nivel más profundo donde se alojan, en una invisibilidad del todo adecuada con trascendencias intransparentes, los presupuestos de la economía. Su desvelamiento, a este nivel, requiere un bisturí elaborado con conceptos abstractos para poder de este modo "ascender de lo abstracto a lo concreto", como diria Marx. En nuestra vida práctica necesitamos, por lo normal, de la alusión a referentes más perceptibles a partir de la experiencia. Esto no debería servir de disculpa para desdeñar zambullidas en profundidad. Valga sin embargo un ejemplo de cómo se puede tratar la cuestión de los presupuestos en un nivel intermedio.

---

[5] Van Leeuween, Arend Th., *De Nacht van het Kapitaal, op. cit.*, págs. 13-15.

> Por consiguiente, la economía es, entre las ciencias sociales, la más normativa y la más claramente dependiente de valores. [Esos valores...] raras veces son incluidos de forma explícita en el pensamiento económico contemporáneo.

Los economistas contemporáneos, en una tentativa equivocada de dotar su disciplina de rigor científico, evitarán de modo sistemático la cuestión de valores no-enunciados... La evasión de cuestiones relacionadas con valores llevó a los economistas a volcarse hacia problemas más fáciles, pero menos importantes, y a enmascarar el conflicto de valores mediante el uso de un elaborado lenguaje técnico... convierten opciones sociales y morales en opciones pseudotécnicas, y, de esa manera, ocultan conflictos de valores que sólo pueden ser resueltos políticamente.

> Como la estructura conceptual de la economía es inadecuada para explicar los costos sociales y ambientales generados por toda la actividad económica, los economistas tienden a ignorar esos costos rotulándolos de variables "externas" que no se ajustan a sus modelos teóricos [6].

Con los elementos reunidos hasta ahora debería ser evidente que existen niveles muy diferentes a los cuales se puede aplicar el concepto de presupuestos. Falta que juntemos aún otras consideraciones a las que anteceden, antes de definir cuáles son los niveles donde el juego de los presupuestos se transforma con claridad en operación teológica. Podemos adivinar, desde ya, que toda esta cuestión de los presupuestos tiene que ver con predecisiones acerca del sentido de la vida humana, que se encuentran empotradas en las teorías y prácticas de la economía.

3. Reacciones nerviosas contra la vacuidad retórica de la economía

Hagamos ahora un corto intermedio. La crítica de no pocos economistas a la vacuidad de muchas teorizaciones económicas es de una contundencia impresionante. Quien no sepa discernir los limitados alcances de ese fenómeno para el propósito que nos anima (el desocultamiento de los presupuestos), podría caer en la trampa de pensar que todo lo que había que decir ya fue dicho y que todas las críticas ya fueron echas. Sin embargo, el misterio de una extraña persistencia del núcleo mítico de la economía continúa prácticamente impenetrable. Este núcleo mítico perdura a la re-

[6] Capra, Fritjof, *O ponto de mutação*. São Paulo, Cultrix, 1987, págs. 182s, 217.

beldía de un sinnúmero de críticas. Se impone, por lo tanto, la pregunta: ¿fueron críticas que apenas se referían al colorido externo de los trajes fantasmagóricos de un cuerpo central que no sólo sobrevive intacto, sino deseado con ardor? Esto nos devuelve al desafío fundamental que formulamos con anterioridad, y que no queremos perder de vista: interesa entender por qué las lógicas de la opresión consiguen funcionar como si fuesen "buenas noticias" (evangelios).

Las teologías no son mucho más que infinitas variaciones retóricas acerca de núcleos de creencias en extremo simples. También las teorías económicas se resumen, al fin y al cabo, en un eterno girar en torno de un núcleo mítico de una espantosa simplicidad. Intentaremos, más adelante, una aproximación más explícita a ese núcleo mítico. Este intermedio servirá de registro de un fenómeno que en realidad no se puede ignorar y que tiene, en sí mismo, aspectos misteriosos. ¿O no hay nada de extraño en el hecho de que aquello que ya fue criticado de mil maneras, sobreviva campante en todas las academias? La escuela neoclásica logró transformarse en el modelo dominante de la ciencia económica en casi todas las universidades donde se enseña economía, incluidas las latinoamericanas y caribeñas. El keynesianismo, con su fuerte acento en el papel activo del Estado para reajustes en épocas de crisis aguda, apenas arañó la superficie de ese modelo, pasando enseguida a elemento integrable en el conjunto, como una especie de guía adicional para percances esporádicos. La así llamada síntesis neoclásico-keynesiana lo demuestra. Unicamente en años recientes, cón el avance decidido de los neoliberales, quedó en evidencia que, en ciertas circunstancias, es imprescindible actuar con banderas declaradas. Las banderas en el fondo son las mismas, sólo que ahora son descubiertas a plena luz, lo que implicó una abierta repolitización de la economía.

Empleamos el término "retórica". Sin alargarnos, insinuemos el motivo. No es necesario afiliarse a ninguna teoría específica sobre la retórica para que nos entendamos. Tal vez sea provechoso conocer algo respecto a teorías contemporáneas acerca de actos y efectos retóricos, mayormente cuando de modo oportuno son aplicados a la propia economía y a la religión [7]. La razón que nos lleva a usar el término es simple: la economía y la teología son campos de increíbles ejercicios retóricos, entendidos éstos como solemnes y vaporosas variaciones sobre lo mismo.

---

[7] McCloskey, D. N. "The Rethoric of Economics", en *Journal of Economic Literature*, June 1983, págs. 481-517; Halliday, Tereza Lúcia, *A retórica das multinacionais (A legitimação das organizações pela palavra)*. São Paulo, Summus, 1987; Halliday, T L. (org.), *Atos retóricos (Mensagens estratégicas de políticos e iglejas)*. São Paulo, Summus, 1988; consideramos básicas en este sentido las obras de Kenneth Burke, en especial *The Rhetoric of Religion*. University of California Press, 1970.

Un laico que se había animado a estudiar teología, nos comentaba cierta vez que no acaba de entender por qué se requieren tantos años para estudiarla; "todo es tan simple —decía—, que lo esencial se podría aprender en pocas horas si fuese dicho con claridad". Y agregaba: "la soteriología, por ejemplo, es una armazón de pocos conceptos claves que se exigen de forma recíproca". En el diálogo que siguió nos entretuvimos con divertidas sospechas acerca de los largos ritos necesarios para que los mitos, en extremo simples, sean asimilados como explicaciones del mundo y como alimentos de raro sabor. Y esto requiere tiempo, repeticiones, infinitas variaciones.

Pues bien, al parecer sucede algo semejante con los rituales de asimilación de la ciencia económica. Más importante todavía es comprender cómo actúa la retórica repetitiva en nuestra vida cotidiana. ¿Cómo funciona la ingestión y el metabolismo de los alimentos míticos —en cuanto a la economía, la teología y tantas otras cosas—, hasta que se transforman en credos indiscutibles y rutinarios?

Uno de los aspectos que merecería un análisis más detenido es el uso retórico de la matemática en la economía. Los heraldos de la lógica matemática soñaban con un empleo tan perfecto de los símbolos matemáticos, al punto de obtener un lenguaje de expresividad irrefutable, contrapuesta a todos los lenguajes ambiguos y *nonsensical* (de la metafísica, de las éticas, etc.). La matemática, afirman tantos, es el lenguaje por excelencia de las teorías científicas. Sin el menor desprecio al imprescindible instrumento científico que es la matemática, cuando se analiza más de cerca la exacerbación de los juegos matemáticos en la economía es difícil escapar a la hipótesis de que la propia matemática puede ser rebajada a funciones poco más que retóricas.

Con pequeñas diferencias respecto al instrumental lingüístico, no faltan paralelos en la teología, por ejemplo en la escolástica decadente (que ha durado tantos siglos y aún respira) con sus fantásticas construcciones conceptuales, con innumerables subvariables para los actos divinos y humanos, la gracia, el pecado, los escalonables efectos múltiples de los sacramentos, etc., cuando, en el fondo, el credo a ser asimilado era de una simplicidad cruel: Dios, por estar tan atado a su infinita veracidad y justicia, estaba condicionado a no poder perdonar más de manera ilimitada... Y la clave de toda esta construcción soteriológica se hallaba invariablemente en el carácter infinito de los pecados humanos, ya no definidos a partir del sujeto humano pecador, sino a partir de un ente infinito, alcanzado de modo infinito.

Pasemos ya a consignar algunos ejemplos de quejas respecto de las sofistificaciones retóricas de los economistas. Sismonde de Sismondi (1773-1842) siempre se confesó adepto fiel de los

esquemas fundamentales de Adam Smith. Tuvo, no obstante, sus dudas en cuanto a la capacidad auto-reguladora del *laissez-faire*. Eso crispaba sus nervios. Al escuchar que David Ricardo se jactaba de que no más de veinte personas en Inglaterra tenían la capacidad teórica para entender sus escritos, Sismondi no se contuvo:

> Quizá sea porque se esmeró a tal punto en ser obscuro, que aquellos que lo entendieron, o piensan que lo entendieron, se transformaron en una secta de adeptos con un lenguaje propio sólo de ellos.
>
> ...es con pesar que vemos que la economía política, en Inglaterra, adopta cada día un lenguaje más sentenciador, envuelta en cálculos cada vez más difíciles de seguir, perdiéndose en abstracciones y tornándose, bajo todos los aspectos, *una ciencia oculta*, sobre todo en una época en que los sufrimientos de la humanidad exigen que esa ciencia hable un lenguaje que el pueblo entienda, que venga en ayuda de las necesidades de todos, que se aproxime a la comprensión de todos y se aplique a la realidad. Ella debería enseñarnos una teoría del bienestar general. Nunca esto fue tan necesario como en este tiempo... En una cuestión de tamaña importancia, la humanidad debería estar en guardia contra todo tipo de generalización de ideas que nos llevan a perder de vista los hechos, y en particular contra el error de pensar que el bien público se identifica con el simple aumento de la riqueza, cuando se está haciendo abstracción de los sufrimientos de los seres humanos que crean esa riqueza [8].

Henry Sidgwick (1838-1900) fue un economista inglés de la era victoriana, quien vivió bastante para familiarizarse con los escritos fundacionales de los neoclásicos (Jevons, Walras, Marshall, etc.) y emitir su opinión:

> Existe, de hecho, un tipo de economía política que florece en una orgullosa independencia en relación a los hechos... por simple deducción de uno o dos presupuestos generales —siendo que el principal de ellos es el presupuesto de los efectos universalmente benéficos y beneficiosos del interés propio dejado en entera libertad [9].

Otro victoriano, Thomas Edward Cliffe Leslie (1827-1882), se torna mordaz al opinar sobre el *homo oeconomicus* recién inventado,

---

[8] Sismondi, Sismonde de, *Nouveaux principes d'économie politique*, 2a. ed., 1827 (1a. ed., 1818), pág. 324 (citado por Routh, Guy, *The Origins of Economic Ideas*. Vintage Books, 1977, págs. 3s, énfasis nuestro).

[9] Sidgwick, Henry, *Miscellaneous Essays and Addresses*. London, Macmillan, 1904, pág. 17 (citado por Routh, *op. cit.*, pág. 12).

ese extraño ser que en lugar de necesidades, tiene meras preferencias:

> El ser humano o "individuo", de cuyas supuestas tendencias derivan las conclusiones del sistema deductivo [de la economía], es una ficción, y no una realidad —una personificación de dos abstracciones, el deseo de riqueza y la adversión al trabajo, sentimientos que, por ejemplo, variarían mucho en el hombre y en la mujer—. Mr. Bagehot [economista de la época] percibió de manera tan fuerte la inaplicabilidad de los presupuestos del sistema a la mayor parte del mundo, que llegó a limitar de hecho la economía política a Inglaterra, en su actual estado de desarrollo comercial y, en la propia Inglaterra, al *sexo masculino*... [10].

Ya un poco más próximo a nosotros en el tiempo, Kenneth Boulding, en una famosa charla como presidente de la American Economic Associaton, en diciembre de1965, calificó la tentativa de la mayoría de los economistas de evitar de forma sistemática el problema de los presupuestos valorativos no-enunciados como

> ...un ejercicio monumentalmente malogrado... que tiene preocupada a toda una generación de economistas, llevando a un callejón sin salida, con un desprecio casi total por los principales problemas de nuestro tiempo [11].

Para enriquecer un poco más este florilegio, siguen, en la secuencia indicada, pronunciamientos de Wassily Leontief (diciembre de 1970), E. H. Phelps Brown (julio de 1971), G. D. N. Worswick (septiembre de 1971), Joan Robinson (diciembre de 1971), J. K. Galbraith (diciembre de 1972) —todos ellos hechos en oportunidades solemnes, sea delante de la Sección Económica de la British Association, sea delante de la American Economic Association:

> ...un comportamiento de persistente indiferencia en relación a la aplicación práctica es, en efecto, un síntoma del desequilibrio fundamental de nuestra disciplina. La débil y lentísima fundamentación empírica es evidente que no sirve de soporte para la proliferación de una superestructura de teoría económica o, por así decir, especulativa (Leontief).

> ...para que algo pueda ser abstracto, debe se primeramente abstraído de... no obstante lo que más perjudicó a la teoría

[10] Cliffe Leslie, T. E., *Essays in Political Economy*. London, Longmans, Green & Co., 1888, pág. 207.
[11] Boulding, Kenneth, "The Economics of Knowledge and the Knowledge of Economics", en *American Economic Review*, May 1966, págs. 1s.

económica, en téminos científicos y prácticos, fue el hecho de que sus presupuestos acerca del comportamiento humano fueron sacados del aire (Ph. Brown).

Existen ahora ramas enteras de abstracta teoría económica que no tienen ninguna relación con hechos concretos y son en la práctica indistinguibles de la matemática pura (Worswick).

Los economistas ortodoxos descuidaron los grandes problemas que todo el mundo percibe que nos amenazan y que son urgentes... [sobre la distribución de la renta] nada tenemos que decir sobre este asunto que, por encima de todos los demás, ocupa el pensamiento de las personas, que la economía debería iluminar... Hay pues un evidente fracaso de la teoría económica que, por segunda vez, no tiene nada que decir sobre cuestiones que para cualquier persona, excepto los economistas, aparecen como las que más exigen una respuesta... los así llamados países en desarrollo no pueden darse el lujo de una profesión de economista que apenas sirve para construir intrincadas teorías en el aire (Robinson).

La economía se volvió un conjunto de construcciones que sirven para evitar que el ciudadano y el estudiante se puedan dar cuenta de cómo, de hecho, son gobernados... solamente la inclusión del concepto de poder puede curar algo de las enfermedades de la ciencia económica... la economía ortodoxa se tornó un asunto de fe e, *ipso facto*, inmunizado frente a las críticas... (Galbraith, resumen) [12].

Antes de proseguir con otros ejemplos de crítica, hagamos una pequeña pausa para percibir mejor de qué se está hablando. Pues de mucha cosa difusa al mismo tiempo. En muchos caos ni siquiera queda claro a qué nivel de presupuestos se están refiriendo los autores; en otros, sí. No sería del todo saludable dejarse embalar, al son de semejantes frases, en una especie de animosidad crítica predominantemente emocional. Consignamos que ésta no es, de modo alguno, la intención que nos llevó a registrar ese tipo de críticas. El motivo, por el contrario, fue el siguiente: primero, dejarnos con la pregunta de por qué, pese a la abundancia y virulencia de críticas de ese tipo, el sistema teórico al cual se refieren continúa gozando, en lo académico, de buena salud, sin

[12] Siguiendo la secuencia de los textos citados: Leontief, W., "Theoretical Assumptions and Non-observed Facts", en *American Economic Review*, May 1971, págs. 1s; Brown, E. H. Ph., "The Underdevelopment of Economy", en *Economic Journal*, March 1972; Worswick, G. D. N., "Is Progress in Economic Science Possible?, en *Economic Journal*, March 1972; Robinson, Joan, "The Second Crisis of Economic Theory", en *American Economic Review*, May 1972; Galbraith, J. K., "Power and the Useful Economist", en *American Economic Review*, May 1973.

ver su prestigio golpeado de muerte; segundo, hacernos meditar por qué todos esos críticos, sin ninguna excepción, aunque con asentimiento diversificado, se mantuvieron como pasajeros de un barco que estaría haciendo agua por todos lados.

Podemos sospechar, por consiguiente, que lo que está siendo criticado son las imperfecciones de un sistema teórico, y no la validez de los aspectos centrales del sistema. No hay un rechazo total a ese sistema teórico. Se critican apenas algunos de sus vicios más recurrentes, aunque se tenga la impresión, en determinados momentos, de que los críticos ya desenbarcaron de manera definitiva del mismo. No hay duda de que se exigen de forma enfática ciertos cambios de rumbo, menos turismo errático y más apego a las rutas recorridas por los hechos reales. En síntesis, por más que se aluda a un nivel de presupuestos cuestionables (por ejemplo, en cuanto a la propia concepción de los actores de la escena económica y a los excluidos del escenario), el núcleo de concepciones básicas a partir de las cuales se estructuró el pensamiento económico burgués —lo que llamaremos más adelante el paradigma articulador— no es colocado en el centro de la crítica y, en la mayoría de las veces, ni siquiera evocado con claridad. Lo que se critica de modo preponderante es otra cosa: la improductividad práctica, la irrelevancia, el irrealismo, la pérdida de tiempo. Pero si todo eso sirviese, a pesar de todo, como un conjunto de mecanismos fetichizadores y ocultadores de una esencia convenientemente invisibilizada, diríamos hasta que la cosa tal vez no sea tan improductiva. Por algo el sistema teórico criticado ha sabido sobrevivir, con garbo, a todos esos embates. Una vez más surgen analogías espontáneas con las siete felinas vidas del esqueleto conceptual de la teología tradicional.

De todos modos, algunas de las críticas registradas hasta aquí se extendían a las teorías económicas contemporáneas en términos bastante universales (aunque no identificando de forma clara, como acabamos de insistir, su núcleo articulador básico). Para que se entiendan mejor las salvedades que estamos haciendo en cuanto al vigor de ese tipo de crítica, tomemos ahora algunos ejemplos que revelan aún de manera más nítida que se puede ser crítico con dureza sin tocar las raíces de la ideología económica. De nuevo, si todavía proseguimos en este preludio a cuestiones más importantes, es por los siguientes motivos: primero, para que en el paso ulterior se entienda mejor a qué nivel distinto de presupuestos queremos que se dedique la máxima atención; segundo, para que estableciendo analogías con la teología se trate de entender por qué, después de siglos de corrientes fuertemente críticas en la teología cristiana, un determinado núcleo doctrinarío —es posible que propicio a encajar con sistemas de opresión— ha sobrevivido intocado y casi que incuestionado.

Como dijimos, los ejemplos que siguen denotan un nivel aún más superficial de críticas a los presupuestos de las teorías económicas. Es quizá por eso que estas críticas pueden ser tan abundantes. Para no alargarnos demasiado, aislemos apenas tres franjas por donde estas críticas disparan con suma frecuencia: el cuestionamiento de la madurez científica de la economía, la acusación de irrelevancia por estar ella trabajando con "presupuestos irrealistas", y la crítica al carácter demasiado artificial de los presupuestos de algunas teorías específicas. Esta distinción de tres canales de la crítica tiene apenas el valor relativo de servir para identificar el mayor o menor énfasis en éste o en aquél aspecto. En la práctica esos distintos acoples de la crítica se mezclan, y son incluso intercambiables. Quien estuviese interesado en ulteriores investigaciones en el asunto, encontrará abundante material sobre todo en las críticas referentes a la teoría del mercado competitivo o teoría del equilibrio general, la teoría de las expectativas racionales, la teoría del consumidor, la teoría de la empresa, y otras más. Para el fin que nos proponemos, una vez identificado el nivel donde se asienta la crítica, no interesa entrar en detalles menores. Vamos pues, a algunos ejemplos.

—*Nicholas Kaldor.* Crítica contundente a la teoría del equilibrio por estéril e irrelevante, por el lugar central que ocupa en el aparato conceptual neoclásico y ya no clásico, por ser un cuerpo de teoremas sin presupuestos empíricos (no existen economías globales ni mercados donde se verifiquen las condiciones supuestas), por la pérdida de tiempo en su eterno refinamiento. Omisión: no se analizan los saltos trascendentales que a la luz de esa teoría, permiten afirmar que las condiciones reales, aunque tan distantes de la teoría, se encuentran de forma tendencial en la dirección de ese ideal, por obra y gracia de una divinidad no nominada [13].

—*Mario Bunge.* Teorías no verificables por medios empíricos, falta de referentes reales, equilibrios inexistentes en mercados competitivos imaginados, las teorías hablan de fantasmas y objetos ficticios, mero pretexto para ejercicios matemáticos; no obstante el paradigma kuhniano se cumple razonablemente, pues ha habido avances reales en dirección a la madurez científica y existe el "colegio invisible" de apoyo; acusación fuerte: los problemas del Tercer Mundo no son considerados por la mayoría de los economistas. Omisión: pese a la frecuente terminología de cuño "religioso" como arma de ironías, ausencia

---

[13] Kaldor, Nicholas, "The Irrelevance of Equilibrium 'Economics'", en *Economic Journal*, December 1972, págs. 1237-55.

de una teoría crítica del Capital en la línea de la teoría del fetichismo [14].

—*Thomas Balogh*. Tesis fundamental: la irrelevancia y el irrealismo; debílísima relación con la realidad, teorizaciones simplistas a causa de su estructura generalizante, prisión dentro de teoremas matemáticos, exclusión indebida de variables no económicas, presupuestos arbitrarios, efectos destructivos por no abordar problemas urgentes, etc. Comentario: abundante material sobre teorías específicas. Omisión: el propio énfasis escogido obstruye cuestionamientos sobre el nivel más profundo de los presupuestos [15].

—*Daniel Bell*. Las generalizaciones de la teoría económica no captan el impacto económico de muchos aspectos del comportamiento humano, que actúa económicamente también cuando no se limita a variables económicas; la economía se acomoda en una ficción conveniente acerca de ideales de acciones o "acciones lógicas"; no sólo peca por irrealismo, sino que no consigue responder a la crisis actual. Comentario: Bell se preocupa por las fisuras en el sistema capitalista y las amenazas al liderazgo estadounidense. Las mayorías empobrecidas no son el foco central [16].

—*Hollis y Nell*. Falta de aplicabilidad de la teoría neoclásica; sus presupuestos son declarados falsos, pero en un sentido especial de falsedad, a saber, por carecer de soporte empírico; los referentes son tan de ficción que no pueden existir, como tales, ni en el capitalismo. Comentario: el punto fuerte es el rechazo del concepto de racionalidad que los neoclásicos imaginan en el *homo economicus*; en el resto, poca penetración en los supuestos profundos del núcleo estructurante [17].

—*Dyke*. Como paradigma kuhniano, la economía cuenta con un soporte de adhesiones impresionante y algunos avances teóricos; dispersión en teorías erosivas de la consistencia global; algunas de esas teorías son tan abstractas, que ni siquiera cabe solicitar que sean experimentadas; las idealizaciones, pese a no iluminar la realidad, proyectan alguna luz sobre lo deseable; la teoría del mercado es un ideal abstracto de un mercado de

---

[14] Bunge, Mario, *Economía y filosofía*. Madrid, Tecnos, 1982; ver también su libro *Ciencia e desenvolvimento*. Belo Horizonte, Itatiaia-EDUSP, 1980.

[15] Balogh, Thomas, *The Irrelevance of Conventional Economics*. New York, Livenigh Publ., 1982.

[16] Bell, Daniel, "Models and Reality in Economic Discourse", en Bell, D.-Kristol, I. (eds.), *The Crisis of Economic Theory*. New York, Basic Books, 1981.

[17] Hollis, M.-Nell, E., *Rational Economic Man*. London, Cambridge University Press, 1975.

actores ideales, que tienen poco que ver con los actores de los mercados existentes [18].

—*Katouzian*. Cuestiona sobre todo la pretensión de cientificidad de la economía ortodoxa; ella se pierde en cuestiones abstractas y por entero imaginarias, no tiene contenido empírico; acusa a las teorías neoclásicas por su esterilidad para ofrecer soluciones a los desafíos de la crisis contemporánea del capitalismo [19].

Seguir con más ejemplos significaría cansar al lector con excesivas repeticiones. La literatura, en este particular, es abundante. En muchos casos los autores reflexionan dentro de una perspectiva bastante limitante como, por ejemplo, la preocupación por las crisis del hemisferio norte. Ironías con vocabulario "religioso", son muy frecuentes. El material reunido es una verdadera mina. Faltan, sin embargo, las hipótesis que más nos interesan para los objetivos de este libro.

4. La crítica usual a los presupuestos: una danza en círculo

Quien analice las experiencias más críticas del pensamiento teológico, en especial en los últimos dos siglos, puede caer con facilidad en el equívoco de obsesionarse con la distinción de corrientes o escuelas más o menos definibles con claridad. Cabe dudar de que semejante tentativa nos conduzca al descubrimiento de los problemas de fondo. Sin perder de vista las características propias de las diferentes coreografías, quizá no sea absurdo considerar ese complejo fenómeno como una variedad de danzas en círculo, alrededor de un centro en el cual arden llamas persistentes. ¿Qué llamas son esas? Son llamas sagradas. Quien las toca es un profanador que corre el peligro de quemarse. Son cuestiones fundamentales como la relación natural-sobrenatural, eros terreno y ágape espiritual, amor al prójimo y amor a Dios, perdón incondicional y redención difícil, la gracia "barata" (de una especie de distributismo sacramentalista) y la lejana gracia inmerecida, en fin, el núcleo de la soteriología: Cruz y Resurrección.

En otro tiempo, en un mundo relativamente estático, era posible transformar esas llamas centrales en hoguera que servía para ritualizar purificaciones y reestablecer, por lo menos en apariencia, seguridades colectivas, dejando en evidencia que los profanadores, y sobre todo las profanadoras, de ese núcleo encendido y ardiente

[18] Dyke, Charles E., *Filosofía de la economía*. Buenos Aires, Paidós, 1982.
[19] Katouzian, Homa, *Ideology and Method in Economics*. London, Macmillan, 1980.

serían consumidos por él. No nos interesa en este momento divagar por las muchas resonancias y connotaciones de ese núcleo en llamas, incluidas las psicoanalíticas. Lo que nos interesa en este instante es reflexionar acerca de aquello que sobrevivió a la pérdida de un significado único e incuestionable de esas llamas centrales. Las certezas circunscritas a ese núcleo amenazaron con explotar. La tentación de "jugar con fuego" era casi irresistible. Como en las fiestas de junio en Brasil —San Juan, en particular, pero también San Pedro y San Pablo—, el pueblo perdió el miedo a la hoguera, la transformó en diversión, y aprendió a danzar sobre brasas ardientes.

Los teólogos difícilmente imitan las osadías profanadoras del pueblo simple. Prefieren insistir en variaciones coreográficas alrededor del fuego. Mantienen la certeza de que el fuego quema. Y las iglesias, en cuanto instituciones que se sienten obligadas a mantener encendidas las llamas doctrinarias, saben que un sentido preciso de esas llamas es una cuestión fundamental. Hoy comenzamos a darnos cuenta de que la Reforma Protestante consistió, en el fondo, en una reasignación de un sentido peculiar a la soteriología. Y el Concilio de Trento de la Iglesia Católica no fue otra cosa, aunque se pueda tener la impresión de que se trata de versiones contradictorias. En los dos casos todo gira alrededor de un paradigma articulador, en el cual se busca la garantía de un sentido suficientemente preciso para evitar explosiones del núcleo.

En una aproximación un tanto simplificadora, quizá podamos identificar ese núcleo que amenazaba explotar en nuevas efervescencias, en la forma inédita que asumió, en los albores de la modernidad, el clásico y más tradicional problema del cristianismo: la identidad del amor a Dios con el amor al prójimo. Es probable que en este problema resida la marca distintiva del cristianismo, en comparación con las demás síntesis religiosas elaboradas por la humanidad en su larga trayectoria evolutiva. Todas las religiones se refieren, con mayor o menor énfasis, a la importancia del amor al prójimo en la profundización de la experiencia religiosa. No obstante el cristianismo es, en lo que tiene de más substancial, la insistencia en la síntesis necesaria: el amor a Dios que se concreta en el amor al prójimo.

No estamos queriendo entrar en este momento en una discusión propiamente teológica. Ella nos llevaría a discutir en qué medida las más diferentes teorías teológicas, incluso cuando aparentan tener como objeto único una determinada doctrina —el concepto de Dios, de la gracia, de la redención, etc.—, de hecho son extensiones temáticas del tema central de la relación entre el desafío histórico de la convivencia fraternal entre los seres humanos y su experiencia de la trascendencia. Tampoco nos interesa detallar en este instante en qué medida las teologías críticas de los últimos

siglos se resumen en giros circulares, más o menos próximos, alrededor de ese núcleo desafiador. En este sentido nos contentamos, por ahora, con lanzar esa hipótesis para una relectura de la historia de la teología. Lo que en realidad nos importa a esta altura es una hipótesis mucho más radical: mientras las teologías cristianas de los últimos siglos danzaban en forma circular en torno a ese núcleo efervescente, la *religión económica* (esto es, el moderno pensamiento burgués acerca de la economía) lo redefinió por completo. El pensamiento económico es, en última instancia, una toma de posición, teórica y práctica, sobre las formas viables y los caminos posibles para hacer el bien a sus semejantes. Quizá sea ésta la cuestión teológica más llena de implicaciones concretamente históricas, en lo que se refiere al entrelazamiento de la economía con la teología.

Antes de entrar a analizar la consistencia de ese paradigma articulador, que consiste en una propuesta de un nuevo evangelio acerca del amor al prójimo (y, por ende, también del amor a Dios), conviene retomar de forma breve nuestra afirmación anterior de que las críticas usuales a la economía no van al fondo de la cuestión de los presupuestos. Aplicamos a las teologías modernas (como sugestión de una hipótesis de relectura) la imagen de coreografías circulares alrededor de un núcleo explosivo. Usaremos ahora esta misma imagen, aplicándola a las teorías económicas. También las teorías económicas son una especie de danzas en círculo alrededor de un paradigma articulador, cuyos presupuestos apenas raras veces són enunciados, y casi nunca son analizados en sus implicaciones. El pensamiento económico burgués opera con redefiniciones muy serias y profundas de la naturaleza de los seres humanos y de los modos de relacionamiento inter-humano más provechosos y promisorios para crear la felicidad humana. Sólo que ese credo metafísico y religioso no se transparenta con claridad en el aparato instrumental de las teorías económicas.

Una advertencia se hace necesaria: hagamos un esfuerzo para mantener una elasticidad en nuestra manera de proceder en la reflexión; evitemos caer en un discurso lineal y poco dialéctico; preservemos una gran flexibilidad para no incidir en esquemas maniqueos. No estamos proponiendo ningún tipo de marco interpretativo simplista, tendiente a anular la complejidad inherente a la evolución del pensamiento económico (y teológico). No existe, a nuestro modo de ver, adquisición tranquila y pacífica de un paradigma articulador en la historia del pensamiento económico, como una especie de credo en absoluto incuestionado e incuestionable. Siempre hubo profundas inquietudes acerca de los postulados centrales presupuestos de modo genérico por las teorías económicas. Se constata una vasta gama de rearticulaciones y reformulaciones, lo que denota una evidente inseguridad en cuanto

a los presupuestos básicos. En la actualidad, con el retorno explícito de lo político en la vertiente neoliberal de la economía, la propia obstinación dogmática en relación al núcleo articulador de los presupuestos puede ser interpretada igualmente como inseguridad agresiva.

Las actitudes dogmáticas por lo general apuntan a superar incertidumbres innegables. El retomar con frecuencia la discusión acerca de la perfectibilidad limitada de la "naturaleza humana", el retorno inquieto a viejos temas como el carácter pretendidamente altruista del interés propio, y otros temas afines, revelan que existe una cuestión de fondo para la cual se establecieron respuestas no del todo satisfactorias. No tenemos la intención de hacer aparecer como simple en extremo, lo que en la realidad es una historia larga y compleja. Sería un petulante simplismo de nuestra parte, si pretendiésemos insinuar que un determinado dogma económico sobre el único acceso posible al amor al prójimo se hubiese logrado imponer como creencia incontestable. La cuestión es más matizada, si bien no por eso menos asombrosa: pese a la fragilidad de los argumentos teóricos y de las supuestas comprobaciones prácticas, y no obstante que reaparecen a cada paso dudas preocupantes, la historia del pensamiento económico nos revela una adhesión impresionante a un paradigma articulador cuyos presupuestos básicos implican una determinada concepción de la naturaleza humana y sugieren un determinado camino para formas viables del amor al prójimo, excluyendo con decisión otras maneras de concebir la convivencia social entre los seres humanos.

Lo que asombra, en esta adhesión a dogmas acerca del ser humano y su historia social, es el carácter obvio que todo eso fue asumiendo en la teoría y en la práctica de la economía. Es en confrontación con la asombrosa obviedad atribuida a dogmas tan innovadores —cuando son comparados con las organizaciones del sentido, las más variadas, y las articulaciones de la esperanza, las más diferenciadas, en la historia de la humanidad y sus culturas—, que las críticas más vulgares a aspectos de la teoria y la práctica de la economía se nos figuran en extremo superficiales y apenas tangenciales. En cuanto a los teólogos y a las iglesias cristianas, sorprende la escasa conciencia que parece existir respecto de la profundidad y amplitud de esa incursión de pre-definiciones económicas en el propio núcleo de la comprensión de la fe cristiana.

Retomemos rápidamente algunos puntos fuertes de la crítica usual a la economía para percatarnos de que existe un núcleo de presupuestos que permanece intocado. Proseguiremos después con la exposición más directa del paradigma articulador del pensamiento económico burgués. El lector se recuerda de los ejemplos de crítica consignados en la sección anterior. Su contundencia y su peso eran innegables. Quisiéramos que ese impacto estuviese vivo

en nuestra memoria, para poder aquilatar sus limitaciones en los pasos que todavía tenemos por delante en nuestra reflexión. De ahí el sentido de un resumido recuerdo de esas críticas, dejándonos guiar esta vez por Benjamin Ward [20].

La crítica insiste en decirnos que la ciencia económica se volvió estéril por haberse enredado en exacerbados formalismos. La formalización de los procedimientos se tornó, ella misma, la base para juzgar la calidad del esfuerzo científico. Una vez declarada autónoma de las esferas moral y política, la economía se constituyó en un ámbito de elucubraciones esotéricas y autovalidantes. Los propios procedimientos formales se presentan como referencia para su validez. Los teoremas matemáticos se elevaron a soporte cualificador de las teorías. A partir de entonces los problemas del economista ya no son los desafíos de la realidad, sino los enigmas teóricamente creados que exigen tentativas engañosas para resolver problemas-ficción dentro de una estructura de correspondencias y correlaciones internas a los modelos totalmente abstractos.

La crítica prosigue afirmando que, además de soberanamente autónoma en su esfera, la ciencia económica se declaró autosuficiente en lo conceptual. Ya no admite estar vinculada a motivaciones existentes fuera de ella. Su material conceptual se transformó en una redoma cerrada. Cada vez que alguien reclama la inclusión de variables extroyectadas de la teoría, ésta se blinda frente a tales ataques con la disculpa de estar elaborando modelos referenciales de tipo ideal para efectos comparativos. En ese plano teórico también los problemas son necesariamente teóricos, y son tratados bajo la condición de *ceteris paribus*.

Además de la denuncia de este tipo de procedimientos formales, ¿qué más acrecienta la crítica usual? Pues una serie de cosas interesantes, pero que frenan asimismo una discusión radical de los presupuestos. Ejemplos: conceptos nebulosos y formalismos abstractos en su totalidad representan un obstáculo para el análisis y solución de problemas reales; en la corriente neoclásica es literalmente anticientífico estudiar cualquier propuesta dramática de la sociedad existente; se debe, por lo menos en buena parte, a los propios procedimientos formales de los economistas, su increíble inconsciencia en relación a la simetría ideológica de sus teorías con la preservación del *statu quo;* cuando son transformados en consejeros gubernamentales, los economistas obtienen resultados inesperados de una selección recortada de datos estadísticos y, aunque las presenten de la manera más

[20] Ward, Benjamin, *O que há de errado com a economia?* Rio de Janeiro, Zahar, 1975, págs. 20, 23s, 48, 136s, 183 y passim.

enfática, sus conclusiones siempre surgen de malabarismos un tanto misteriosos.

Cuando la crítica prioriza ese tipo de denuncias —en las cuales, por otra parte, tiene mucha razón—, es probable que permanezca en el lindero de las cuestiones de fondo que más nos interesan. Podrá constatar que la ciencia económica tiende a ser visceralmente conservadora y, en este sentido, ideológica. Podrá avanzar un poco más y aseverar que se trata de un sistema de creencias cuyo punto de apoyo es un núcleo de problemas imaginarios, con la consecuencia de excluir cualquier sistema de creencias alternativo. Lo más fatal de ese tipo de críticas es que con preferencia tiende a situar el sistema de creencias en el nivel de los propios procedimientos formales de los economistas. No hay por qué negar que existan, en ese nivel, muchas creencias específicas embutidas en la construcción formal de cada teorización. No obstante existe una pre-concepción fundamental que por lo general ni siquiera aparece en el material conceptual de esas teorías.

Poco quedaría de ese tipo de críticas si un economista neoliberal llegara y dijese que las comparte casi en su totalidad, y que su concepto de la economía es distinto y más abarcante porque incluye de manera explícita variables políticas, morales y culturales. Los neoliberales tienen, por lo menos, la honestidad de no escamotear el debate ideológico sobre los valores que defienden. Abandonaron, en parte, la ficción de la neutralidad en la medida en que se declaran militantes férreos de orientaciones políticas y causas ideológicas bien determinadas. Decimos "en parte", dado que también ellos insisten en querer convencernos de que sus opciones valorativas no se apoyan en creencias subjetivas, sino en datos demostrables científicamente. De modo que, al mismo tiempo que nos declaran de forma abierta su credo, enfatizan que no se trata de un credo con exigencia de fe, sino de ciencia para adhesiones racionales. Si desistieran por entero de esa pretensión de cientificidad, quedaría al descubierto que su postura sólo es explicable a partir de una determinada base filosófica y teológica.

En todo caso, este último gesto de sinceridad es constatable con frecuencia creciente. Esto, no obstante, implica asumir de forma abierta la lucha ideológica en el terreno de los valores morales, e incluso en los campos teológico y religioso. Esto sucede en la actualidad de manera manifiesta cuando asociaciones de empresarios —como en el caso del American Enterprise Institute— mantienen departamentos teológicos. Pero la mayoría de los economistas, sobre todo los que se dicen de izquierda, si es que acompañan esa evolución de los hechos, es probable que vean en eso algo que "hasta fingido e imaginado causa horror" (para usar el viejo lenguaje de un sermón del padre Antonio Vieira). Ya

es hora, pues, de que verifiquemos cuánto de teología contiene el paradigma articulador del pensamiento económico burgués.

5. El paradigma articulador: el interés propio como la mejor forma económica de amor al prójimo

En el alborear de la modernidad, los límites del mundo explotan. Se pasa "del mundo cerrado al universo infinito", según la formulación impactante de A. Koyré [21]. La astronomía lanza nuestro minúsculo planeta en un universo inconmensurable que funciona con la perfección de un inmenso reloj, esa imagen tan apreciada por Newton y Galileo. El cuerpo humano, ese templo o jardín cerrado *(hortus conclusus)*, es lentamente desacralizado y penetrado por el bisturí y abre sus secretos al anatomista (Paracelso...) y al pintor (Leonardo da Vinci...). La naturaleza —los minerales, las plantas, los animales— comienza a perder su halo misterioso y el orden de todas las cosas, de admirable pasa a medible. Los descubrimientos expanden las fronteras geográficas, y los continentes y las islas son vistos como espacios conquistables.

Esas y muchas otras circunstancias, que significaban una ruptura con el mundo estático, sólo eran asimilables, como experiencia humana consciente de las implicaciones de tanta novedad, a lo largo de siglos, a pesar de que el impacto fuese inmediato bajo muchos aspectos. Sobrevino, un poco más tarde, el descubrimiento de la sociedad: la transformación de la cultura, de la organización social y la orientación de la producción de riqueza como algo humanamente factible. Despuntan las ideologías del progreso posible y necesario. El atesorador de riquezas muertas se torna un idiota obsoleto y comienza a predominar el dinero "que trabaja". La burguesía emergente se presenta como heraldo de beneficios universales. El comerciante, vilipendiado en el inicio como usurpador de lo que no le pertenecía, impone un fin al viejo capítulo medieval "del precio justo", y el juego duro del comercio pasa a ser visto como socialidad amigable y "dulce". Mal podemos imaginarnos hoy lo que todo eso representó como transformación radical del sentido de la vida y de la convivencia humana. Pese a quedar diluido a lo largo de los siglos, fue un punto de mutación sin precedentes en la historia de la humanidad.

Nuestros contemporáneos más avisados nos alertan respecto al hecho de que en la actualidad somos desafiados por una transformación análoga, un punto de mutación radical en la expresión de

[21] Koyré, A., *Du monde clos à l'univers infini*. Paris, PUF, 1962.

Fritjof Capra. Unicamente que ahora en un lapso mucho más breve, y con las perspectivas positivas en contraste amenazador con la posibilidad de autodestrucción completa de la humanidad.

El paradigma articulador del pensamiento económico se origina en un contexto histórico a cuyos ingredientes impulsadores acabamos de aludir, en términos generales. Estaríamos sujetos a falsear, de entrada, nuestro análisis si pusiésemos el énfasis en enfoques moralizantes, como quien está a la caza de intenciones perversas de los pensadores y actores de los procesos económicos. La maldad humana intencional no sirve como clave explicativa de las innovaciones que fueron surgiendo, aunque no falte como ingrediente. Quizá sea de ponderar que la propia conquista de las intensas regiones descubiertas, con una violencia a hierro y fuego, con el brutal exterminio de millones de indígenas, también había transcurrido (y seguía ocurriendo) al amparo de —para nuestro sentimiento actual— una increíble tranquilidad de la conciencia de los conquistadores, convencidos de la justificación plena de su derecho a conquistas ilimitadas. La noticia suficiente de las matanzas brutales que estaban aconteciendo en América no encontró eco, por ejemplo, en los anales del Concilio de Trento (en el cual, por lo demás, se impidió participar a los obispos latinoamericanos por imposición de la corona española).

El contexto amplio al que estamos aludiendo, no pretende agotar el análisis de las condiciones en las cuales se inscribe la *fantástica operación teológica* de la que hablaremos enseguida. Queremos apenas indicar algunos condicionantes que la hacen más plausible.

Dos son, a nuestro modo de ver, las circunstancias-claves de ese proceso de "traducción económica" del mandamiento del amor al prójimo: primero, el despertar a la posibilidad de la producción acelerada de riqueza y, en consecuencia, al carácter factible/hechizo de los procesos societales a través de la economía; segundo, la carencia generalizada de respuestas teológicas adecuadas a esa nueva situación. Eso, nos parece, debe ser tomado en cuenta para entender el surgimiento de *un efectivo magisterio teológico* (sin que llevase ese nombre, claro está) de parte del pensamiento económico.

En cuanto al primer aspecto, conviene insistir en la penetración lenta de la conciencia de lo que llamamos el descubrimiento de la sociedad. De manera general, probablemente es bastante correcto lo que afirma Barrington Moore:

> Antes de las revoluciones científica, industrial y democrática de los últimos cuatro siglos, difícilmente se le podía ocurrir a las

víctimas de cualquier orden social que las sociedades humanas pudiesen tomar una forma diferente [22].

No se entienda esa afirmación como si los oprimidos considerasen correcta y justificada cualquier opresión, a pesar de que en ese plano pudiese haber la incidencia destructiva de teologías perversas acerca de la culpabilidad humana y los castigos merecidos. La frase es citada para indicar la ausencia, en el sentido común de las víctimas, de una clara visión alternativa acerca de formas de organización social menos desastrosas y, al mismo tiempo, al alcance de sus acciones.

En lo que atañe al segundo aspecto, la ausencia de respuestas de la teología cristiana frente a la novedad de la situación, la cuestión es compleja y se requieren estudios históricos más profundos que tomen en cuenta tanto las varias tendencias de la Reforma, como la Escolástica de los siglos XVI al XVIII. Lo que se puede afirmar, con razonable fundamento, es la escasa influencia de toda esa teología cristiana en el pujante pensamiento económico y político de la época, por lo menos de acuerdo con la "recepción" registrada por los historiadores de las ideas económicas y políticas. Weber no ve nada de chocante en proponer una relación funcional del comportamiento religioso práctico del pietismo con el paradigma del interés propio. Schumpeter, y el propio cardenal Hoeffner, alaban los esfuerzos de la Escolástica en secundar el carácter "virtuoso" de los actores del capitalismo mercantil, y por haber ayudado a eximirlos de excesivas preocupaciones morales. Oswald von Nell-Breuning, acatado historiador y sistematizador del pensamiento social cristiano, nos da a entender que las peleas teológicas entre probabilistas y probabilioristas —entre los que hallaban moralmente lícito actuar con razones "probables" y los que exigían "lo más probable"— tenían como referencia la falta de criterios claros, y de ahí las vacilaciones delante de las novedades del mercado emergente, y no tanto los escrúpulos en el campo de la moral privada y familiar. De manera paradójica, los propios jansenistas, tenidos como "estrictísimos" y adversarias férreos del "laxismo" jesuítico, tenían certezas acerca de la excelencia de la competitividad en el plano económico, porque la grandeza del ser humano se manifiesta en el hecho "de haber sabido él extraer de la concupiscencia una regla admirable" y "un orden tan bello", según Pascal (*Pensamientos,* ns. 502-503). En suma, con mínimas

---

[22] Moore, Barrington, *Reflexões sobre as causas da miséria humana e sobre certos propósitos para elliminá-la.* Rio de Janeiro, Zahar, 1974, pág. 30. Por lo demás, este libro es un ejemplo increíble de cómo se pueden diluir certezas mínimas acerca de las causas y soluciones posibles al desafío de la miseria, es decir, una espléndida muestra de ideología económica.

resistencias de parte de la teología cristiana, el pensamiento económico consiguió imponer una nueva versión teológica sobre el amor al prójimo.

Sinteticemos ahora los aspectos centrales de nuestra argumentación. Procederemos en tres pasos sucesivos:

1) ejemplos indicativos de cómo se fue construyendo la teología económica sobre el modo "realista" de amar al prójimo;
2) muestras de cómo esa versión teológica, en lenguaje de apariencia secular, pasa a ocupar el centro del paradigma económico, constituyéndose en un presupuesto básico;
3) indicios de la firme adhesión de los economistas a esta versión teológica, incrementándola como "buena nueva".

Es evidente que en un asunto de tamaña envergadura, solamente podemos lanzar algunas provocaciones para ulteriores estudios del asunto, que el lector sabrá recoger.

1. En el inicio de la Edad Moderna se constata un fuerte rechazo de las antropologías esencialistas y moralizantes, que hablaban del ser humano "como él debería ser". Se pasa a hablar del ser humano "como él realmente es". De este modo entra en juego un contrabando ideológico disfrazado de realismo: se habla del ser humano "como él realmente es", callando u ocultando el marco categorial —es decir, el recorte de la realidad— que determina por qué se cree que él "sea así". Es de notar que ese realismo se adorna, desde el inicio, con argumentos que se suponen más científicos, descartando filosofías y teologías "imaginarias". Maquiavelo elabora una distinción entre "la verdad efectiva de las cosas" y las visiones "imaginarias". Hobbes, bajo el argumento de que su teoría antropológica se basa en la ciencia de Galileo, dedica nada menos que los diez capítulos iniciales de su *Leviatán* a una teoría de la naturaleza humana, y sólo después analiza la vida en sociedad. Spinoza, en su *Tractatus politicus*, ataca con vehemencia a los pensadores que "conciben a los hombres no como ellos son sino como gustarían que fuesen", y en su *Etica* arremete contra los que "prefieren detestar y burlarse de los gustos y acciones humanas", y hace una propuesta en tono "científico": considerar las acciones y los apetitos humanos así como el geómetra considera líneas, planos y cuerpos. Vico, ya entrando en el siglo XVIII, escribe en su *Scienza Nuova*:

> La filosofía considera al hombre como él debe ser, y es, por eso, útil únicamente a aquellos pocos que desean vivir en la República de Platón y no a los que se lanzan a los detritos de Rómulo. Las

leyes consideran al hombre como él es e intentan aprovecharlo en la sociedad humana [23].

Este es el clima intelectual dentro del cual debemos situarnos para continuar nuestra reflexión. El contexto es de un llamado al realismo. Esto sonaba simpático por diversas razones, entre ellas el argumento de la "cientificidad". Los realismos, ayer y hoy, operan con "hechos", no obstante silencian los presupuestos con los cuales se establece que determinada visión de la realidad es "factual".

Tenemos, pues, un primer elemento: con base en "hechos" se trata de "aprovechar" a los seres humanos —sus pasiones y sus intereses concretos— en la organización de la sociedad. Giambattista Vico, con recursos teológicos explícitos, nos habla del excitante *descubrimiento*. Finalmente los seres humanos descubrirán cómo la Divina Providencia proporciona una forma de obtener un saldo positivo de los vicios y pecados humanos:

> De la ferocidad, de la avaricia y de la ambición —los tres vicios que llevaron a tantos hombres a la perdición— [la sociedad] hace la defensa nacional, el comercio y la política, y, así, ella produce la fuerza, la riqueza y la sabiduría de la repúblicas; de esos tres vicios que con seguridad acabarían por destruir al hombre en la tierra, la sociedad hace surgir, de ese modo, la felicidad civil. Ese principio prueba la existencia de la Divina Providencia; por obra de sus leyes inteligentes las pasiones de los hombres, ocupados por entero en la búsqueda de su ventaja privada, son transformadas en un orden civil que permite a los hombres vivir en una sociedad humana.

Lo que se descubrió, por ende, es la "maña" de Dios en relación a los pecados humanos. No estamos ironizando porque ésa es en realidad la convicción que, camuflada en otros lenguajes, pero siempre señalada como un importante "descubrimiento", se instala en el núcleo del paradigma económico burgués. Aunque no sólo en la economía. La "astucia de la Razón" de Hegel, la "Mano Invisible" de Adam Smith y hasta "sublimación" de Freud, tratan del mismo tema. Y este tema no es una ficción, es un tema real con el que nos confrontamos cada vez que reflexionamos sobre la vida de los individuos y las formas institucionales de la sociedad. Las opciones individuales y los proyectos colectivos tienen una inter-relación dialéctica que constituye un problema verdadero. Unicamente que, como ya estamos viendo, parece que

[23] Esta y las citas en las páginas siguientes, cuando no fuera indicada otra fuente, están tomadas de Hirschman, Albert. O., *As paixões e os interesses*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 (original: Princeton University Press, 1977).

se prefirió apostar a una solución fácil, hasta casi automática: no tocaría a nuestro esfuerzo consciente hallar respuestas dialécticas para esa inter-relación; un conjunto de mecanismos automáticos, por entero ajenos a nuestra conciencia e intencionalidad (llámense "leyes de la Providencia Divina" o de otro modo), solucionan el problema en nuestro lugar.

El problema, es obvio, no se limita a los vicios y a las pasiones. El se presenta también para las virtudes: ¿cómo es que ellas consiguen, o no consiguen, ser fecundas en lo social? Sólo que el problema de "los pecados" parece más intrigante y hasta mórbidamente fascinante. En el fondo, por consiguiente, la cuestión planteada se refiere al sentido o sin-sentido de cualquier plan colectivo. ¿Tiene sentido proponerse, de manera consciente y racional, tales o cuales metas con los proyectos correspondientes? ¿La histórica colectiva de los seres humanos transcurre siempre al margen de intencionalidades elaboradas de manera colectiva?

Veremos que es en este punto que los caminos se bifurcan. No existen apenas dos alternativas: la de los que apuestan a la concepción y el dominio consciente y racional de proyectos humanos colectivos, por un lado, y la de los que, desistiendo de metas conscientes, apuestan al carácter beneficioso de mecanismos institucionales automáticos dotados de una misteriosa sabiduría oculta. Entre esos dos extremos existen subvariantes. Este asunto retornará, inevitablemente, a lo largo de este libro. Por ahora, una simple provocación: ¿dónde insertamos el clásico tema de los "pactos con el diablo"? El tema es recurrente a lo largo de la historia de las culturas. ¿Pacto de qué tipo?; ¿parcial o incondicional? El Mefisto del *Fausto* de Goethe, se auto-define como "una porción de aquella fuerza que siempre desea el mal y siempre hace aflorar el bien". Por lo tanto, "una porción", una parte. Prosigamos para ver si el paradigma del interés propio permite mantener semejantes distinciones o si es una apelación a la "confianza total".

En las frases citadas hasta ahora todavía no se nos ha aclarado acerca de las circunstancias en las cuales los vicios se metamorfosean maravillosamente en virtudes. ¿O no existen condiciones para tal prodigio? Estemos atentos a este aspecto, porque él se convertirá en la clave explicativa cuando alguien descubra defectos en relación al paradigma económico. Por ahora registremos una alusión más genérica a las circunstancias requeridas: las pasiones se orientan hacia el bien mediante otras pasiones, sus equivalentes contrarios. De este modo se respondía a las objeciones provenientes de espíritus escrupulosos (además, con un leve toque de "buena noticia"). Cosa preludiada, por lo demás, en viejos textos ascéticos. Así, D'Holbach:

> Las pasiones son los verdaderos contrapesos de las pasiones; no tratemos de destruirlas, sino esforcémonos por dirigirlas: compensemos aquellas que son perjudiciales por aquellas que son útiles a la sociedad. La razón... no es sino el acto de escoger aquellas pasiones que debemos seguir en favor de nuestra propia felicidad.

Esta "regla espiritual", bastante aceptable y registrada por muchos autores, no resolvía gran cosa. El juego económico estaba exigiendo una "dirección espiritual" más específica. Las "leyes de la Providencia" ciertamente incluían otras astucias. Ella no sólo "provee", sino que también "prevee". Sobrevino de esta forma el descubrimiento de *una pasión* —o un manojo de pasiones— que no era una simple pasión-contrapeso; era, en especial en el plano económico, *la pasión* que, en medio del torbellino de las pasiones humanas, encontraba el camino en dirección al amor al prójimo. ¿Cuál es su nombre?

Refrenemos la excesiva prisa, pues ésta fue en realidad una novela de muchos capítulos. Sería una omisión imperdonable si no mencionáramos, de pasada, *La fábula de las abejas* de Bernard Mandeville. Se trata, posiblemente, de la obra que más ayudó a que el "descubrimiento" de la clave solucionadora "vicios privados, beneficios públicos" penetrase en el sentido común de generaciones enteras. El poema es considerado una obra-prima de la literatura de divulgación de la sabiduría económica. Fue editado por primera vez en 1705, y se mantuvo como *best-seller* hasta bien entrado el siglo XIX. Su título original es elucidativo: *La colmena murmurante o los vellacos que se volvieron honestos* [24]. El tono libertino del poema provocó críticas de los escrupulosos. El propio Adam Smith polemizó con Mandeville, más sobre las expresiones inapropiadas que sobre el fondo. Ante el escándalo, el autor agregó al poema veinticuatro ensayos en prosa donde expone de manera extensa su filosofía económica. En síntesis, sólo los bobos pueden querer una colmena honesta, sin fraude, lujo, orgullo y necesarias dosis de violencia. Las abejas demuestran cuán necesario es todo eso. Abandonemos las "vanas utopías [sociales] radicadas en el cerebro". No son las virtudes, basadas en la autonegación, las que fundamentan el orden social

> ...sino que lo que en este mundo llamamos mal... es el gran principio que nos hace criaturas sociales, la base sólida, la vida y el soporte de todos los comercios y empleos sin excepción.

---

[24] Traducción portuguesa, como apéndice, en Bianchi, Ana Maria, *A pré-história da economia*. São Paulo, Hucitec, 1988, págs. 151-163; traducción completa, con los anexos en prosa, al castellano: México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1982.

En Mandeville, la clave de la solución no era propiamente económica, o, si quisiesen, un mecanismo económico independiente del gobierno. Por el contrario, era una clave política: un buen administrador que sabía cómo manipular los vicios de todos. Una especie de dictadura orgiástica y esclavista al mismo tiempo. Esto explica las reticencias de los economistas. Y cuando el mecanismo económico de dirección beneficiosa fue declarado autónomo de la política, las buenas ideas de Mandeville ya no servían.

Se estaba pues ya no a la búsqueda de pasiones que contrabalancearan pasiones de modo provechoso, sino de una pasión dominadora y directora de las pasiones. Se retenía de manera integral lo que de valioso ya había sido "identificado y descubierto" en las pasiones: su función movilizadora, la creatividad pasional (como se llama hoy, en G. Gilder y muchos otros). Se agregaba un elemento nuevo: movilizar pasiones, sí, pero con dirección "racional". Es interesante cómo, en esta perspectiva económica, la "racionalidad" se subjetiviza. La Razón, con inicial mayúscula, sirve apenas como símbolo abstracto para escenificaciones políticas (cf. la Revolución Francesa). La "racionalidad económica" es otra cosa, ella es básicamente "racionalidad de los individuos" actores de la escena económica. Esa "racionalidad" subjetiva será atribuida más tarde por los neoclásicos al *homo oeconomicus,* al consumidor. Sólo en tiempos recientes la *Public Choice* extiende este concepto a subjetividades-en-conjunto, lo que es una forma peculiar de repolitización de esa "racionalidad" subjetiva.

La "racionalidad económica" reside en lo básico en los individuos. Es fundamental retener este aspecto porque se liga directamente a los conceptos de "libertad económica" y de propiedad privada. Es en el ámbito de la "racionalidad" subjetiva que ella es santificada. Pero esa "racionalidad" no debe ser confundida, sin más, con conciencia. Hasta puede ser considerada en la línea del "siervo arbitrio" (de Lutero). ¿Siervo de qué? Es ahí que se da un salto de una teologización a otra. La "racionalidad" es atribuida asimismo a algo que está fuera de los individuos: el mecanismo de la competitividad. La "racionalidad económica" es ese conjunto: la "racionalidad" subjetiva de los individuos (propietarios) gobernada por los "imperativos de la racionalidad económica", que se derivan del mecanismo (divinizado) de la competencia. Como se puede ver, *una construcción teológica fantástica.*

Demos de nuevo la palabra a alguien de categoría, para que sintamos cuán fuerte era la convicción de que se trataba del "descubrimiento" de un principio extremadamente confiable y seguro:

> Así como el mundo físico es regido por las leyes del movimiento, el universo moral es regido por las leyes del interés (Helvetius).

"El interés gobierna el mundo", se convierte en un dicho corriente que corre de boca en boca y se proyecta en los escritos de muchos autores. *Interest governs the world.* Schiller coloca el proverbio en boca de uno de sus personajes: *Denn nur vom Nutzen wird die Welt regiert* ("La muerte de Wallenstein", acto I, escena 6). Hay todavía algunas discretas protestas (del cardenal de Retz, del obispo Butler...) y alguna fina ironía, como la del marqués de Halifax, quien halla gracia en ese "hombre nuevo" recién creado:

> Si es necesario suponer, acerca de los hombres, que éstos siempre siguen sus intereses verdaderos, se debe entonces estar hablando de una nueva manufactura de hombres por Dios Todo-Poderoso; debe existir una nueva arcilla, pues el viejo barro nunca produjo hasta ahora una criatura tan infalible.

Se engañaba el irónico marqués: esta nueva creación ya no requería la arcilla bíblica; su substancia consistía en "mecanismos económicos". Dejemos a la imaginación (mejor, al estudio) del lector una serie de elementos adicionales que entran en la solidificación sucesiva del concepto de "interés propio" *(self-interest).* Importante: la manera como él crea "constancias" y, por consiguiente, previsibilidad y confiabilidad. Esto es fundamental para la dignificación del mecanismo de la competitividad: identificando los intereses del competidor usted sabe cómo debe competir.

2. Con base en lo precedente, podemos ahora ser bastante breves en relación al papel articulador que el interés propio pasa a ocupar en el paradigma económico burgués. Ya vimos una serie de aspectos claves para que ese interés propio pudiese ser elevado a la categoría de detonante. ¿Qué fue lo que Adam Smith añadió a la evolución del concepto? Pues casi nada en cuanto concepto, pero increíblemente mucho en cuanto a su exacta localización en un paradigma económico determinado. Los historiadores del pensamiento económico concuerdan en este punto: el concepto como tal estaba maduro, sin embargo los diferentes autores lo insertaban ya en los procesos políticos, ya en los procesos societales en general; lo que Smith hizo fue implantar y fijar el concepto en el núcleo de una concepción bien determinada de la economía. Y de este modo se originó el paradigma económico centrado en el interés propio, lo que pasó a exigir, a partir de entonces, un detallamiento mínimo de las implicaciones básicas: la iniciativa privada, la propiedad privada y el libre juego de la competitividad. En otras palabras, y usando una comparación con la biotecnología, Smith insertó el interés propio en el código genético del paradigma económico burgués, fijándole así las características peculiares.

Es cierto que Smith, por haber escrito su obra magna en los albores de la Revolución Industrial, apenas desarrolla los aspectos esenciales de una teoría del mercado, pues no llegó a conocer en su funcionamiento implacable el sistema de libre mercado. No obstante, se debe a él la justificación específicamente económica de la "búsqueda sin impedimento del interés propio individual". Pero las pocas citas que siguen dejarán claro otro aspecto: antes de Adam Smith, el interés propio, aunque ya elevado al "mejor camino" para hacer el bien a los demás en la sociedad, aún estaba inmerso en terminologías un tanto peyorativas (vicios privados, pasiones individuales — beneficios públicos); ahora se inicia una nueva fase que podríamos llamar "la fase de las palabras purificadas". Las resonancias peyorativas desaparecen más y más. Esto, en términos de un tránsito comunicativo de los lenguajes, es de suma importancia. Sobre todo cuando se está propagando un mensaje nuevo acerca de las formas más apropiadas del amor al prójimo en el terreno económico.

Ahora el interés propio pasa por una "liberación" radical. Su nombre se limpia de todas las escorias. Esto sucede mediante una vinculación definitiva a un concepto bien determinado de "libertad". La teoría económica se apropia, más y más y hasta de manera obsesiva, del concepto de "libertad" y pasa a controlarlo. Esto nos lleva a comprender mejor la carga emocional y conceptual, francamente positiva, que se expresa en el desdoblamiento ulterior de los lenguajes económicos. Ya ni se requiere hablar a toda hora de interés propio. Alguien podría sentir connotaciones ambiguas, ligadas a la evolución anterior del concepto. Ahora, con base en esa vinculación con un concepto domesticado de libertad, los nuevos nombres del interés propio corren con libertad: libre iniciativa (esto es, iniciativa privada de propietarios guiados por su interés propio, sin ser obstaculizados por nadie), libre competencia (competitividad, sin impedimento, de los intereses propios en interacción), libre mercado, economía de libre iniciativa o de libre mercado, etc.

La "racionalidad económica" se entronizó en el seno de la "libertad". El lucro, esa palabra que en boca de moralistas podría tener resonancias acusatorias contra el "instinto del lucro", es para los economistas un concepto enteramente limpio, vinculado al propio reino de la libre creatividad. Ya no existen obstáculos para ver por donde pasa el mejor camino para el bien de todos. La teología de la caridad se encuentra embutida en el concepto económico del interés propio y de la libre iniciativa. Sin embargo, no hagamos ningún reclamo porque este "mejor camino" fue proyectado de forma apropiada para un mundo "realista" donde los seres humanos no son perfectos, sino que, siendo pecadores, toman en cuenta esa condición para hacer de ella la propia

"encarnación" del amor posible. Querer otro camino significa operar con otro tipo de racionalidad. Y la "racionalidad económica" se encapsula contra ese tipo de alternativa, declarándola no realista.

Por su extraordinario vigor expresivo, algunas de las formulaciones de Adam Smith acerca del paradigma articulador se transformaron en referencias clásicas:

> Quien quiera que ofrece a otro un trueque de cualquier tipo, propone lo siguiente: "deme lo que yo quiero, y usted tendrá lo que quiere"; he aquí el significado de cada oferta como ésta. Y es de esta forma que obtenemos unos de otros la mayor parte de los buenos oficios que necesitamos. No es de la benevolencia del carnicero, del fabricante de cerveza o del panadero que esperamos nuestro alimento, sino de su preocupación por su propio interés. Nos dirijimos no a su humanidad, sino a su auto-estima, y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades, sino de sus ventajas. Sólo un mendigo opta por depender básicamente de la benevolencia de sus semejantes.

> El esfuerzo natural de cada individuo para mejorar su propia condición, cuando se tolera que sea ejercido con libertad y seguridad, es un principio tan poderoso que solo, y sin cualquier asistencia, es no solamente capaz de llevar a la sociedad a la riqueza y a la prosperidad, cuanto de superar una centena de obstáculos impertinentes con los cuales la locura de las leyes humanas con frecuencia sobrecarga sus operaciones [25].

Un aspecto básico, del cual debemos darnos cuenta cabal, es que este principio articulador ya no es presentado como *un* principio relevante entre otros, que lo deberían complementar. Si ésta fuese la concepción, ella podría ser ponderada y hasta aceptada por todos aquellos que —como nosotros— no abogan por una abolición completa de la libre competencia y de formas coordinadas de mercado. Sólo una propuesta totalizante de centralización planificadora, abarcadora de todos los aspectos de la economía, rechaza de modo frontal una concepción de las interacciones económicas donde se retenga cualquier vestigio de libre juego de los intereses particulares de los individuos. Esto sería caer en una visión idealista de la naturaleza humana, haciendo del ser humano no un sujeto creativo de metas personales y sociales, sino un simple ejecutor obediente y poco participativo de objetivos globales pre-definidos sin tomarlo en cuanta en cuanto sujeto histórico. Pero, como vimos, no se establece *un* principio sino *el* principio que, solíto, se encargará de los mejores beneficios para todos.

---

[25] Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New York, Modern Library, 1937, págs. 14, 508; citado por Bianchi, A. M., *op. cit.*, pág. 125, y Hirschman, A. O., *op. cit.*, pág. 98.

Debemos, por ende, mantener distinciones sutiles. La *iniciativa económica* de los individuos, como todas las demás formas de iniciativa y participación, es parte esencial de una plena valoración del sujeto humano. No obstante, lo que ocurrió mediante la implantación del paradigma económico burgués fue un reduccionismo excluyente: la reducción de la iniciativa económica a la *iniciativa privada* de quienes ya son propietarios, con la consecuente obstrucción de la iniciativa económica, o del acceso a ella, de todos los demás. Esta sinonimia perfecta entre iniciativa económica e iniciativa privada, con la exclusión de cualesquiera interferencias provenientes de criterios sociales que traspasen el mero interés privado de los individuos, es *el disco duro* del paradigma instituido a partir de la total identificación de la libertad con el interés propio.

Aconteció una redefinición total del sujeto humano y de su libertad. Esta redefinición tiene un nítido carácter reduccionista y excluyente. Pero para ocultar por completo este reduccionismo y esta exclusión (de quienes quedan privados de ejercer su iniciativa económica y de incrementar su participación), se acopló al interés propio de quienes monopolizan ahora la iniciativa económica bajo la forma de iniciativa privada no interferida, un "en nombre de todos" y "para todos". El problema, por lo tanto, reside menos en la aceptación de intereses particulares —defendibles en la medida en que resguardan la identidad del individuo en la convivencia social— que en el dogma de la naturaleza beneficiosa universal del interés privado de un número limitado de propietarios. El evangelio de la caridad quedó totalmente confiado a la pasión del interés propio. De ahí deriva la posibilidad de proclamar, de la manera más enfática, una mística del servicio al prójimo incorporada en las peores formas de dominación y explotación del prójimo.

La necesaria brevedad nos impide detallar los pasos ulteriores en la evolución de ese paradigma articulador. Limitémonos por ello a llamar la atención hacia la importancia fundamental de algunas de las promesas complementarias que la propia historia de los hechos económicos obligó a incorporar en el paradigma. La promesa original, la que siempre retorna de la forma más enfática, es la de que el apoyo pleno al interés propio genera el más rápido crecimiento económico y, por consiguiente, la mayor producción de riqueza. Y no cabe duda de que el capitalismo demostró su eficiencia productiva. Ya que la producción de riqueza —mejor diríamos, la producción de los bienes necesarios a la vida plena de todos los seres humanos— es un imperativo permanente, se volvió plausible una serie de falacias: más riqueza y más crecimiento es sinónimo de más desarrollo, mayor riqueza global es sinónimo de más bienestar para todos.

En síntesis, en el núcleo de la eficiencia productivista se consiguió implantar, de manera falaz, la promesa de eficiencia social. Y cuando esta eficiencia social es desmentida por los hechos, se retoma con mayor vigor la promesa original bajo la forma de premisa innegable: de nada sirve distribuir la torta, antes es necesario aumentarla. Esto es, se opera con una lógica falaz: ya que la eficiencia productiva (que podemos garantizar) es un presupuesto innegable (eso no es verdad del todo ni siquiera en economías razonablemente productivas, donde la abundancia de los bienes producidos ya es enorme), dejemos trabajar en esta línea porque todo lo demás (la eficiencia distributiva y social) ya vendrá por añadidura y a su debido tiempo. Esta promesa distributiva estuvo embutida, desde el origen, en el paradigma del interés propio, ya que forma parte substancial del mismo en cuanto versión económica del evangelio del amor al prójimo. He aquí cómo lo plantea Adam Smith:

> Es así que *los intereses* privados y las *pasiones* de los individuos *naturalmente* se disponen a encaminar sus recursos hacia los empleos que, en los casos ordinarios, son más ventajosos para la sociedad. Sin embargo, si de esa preferencia natural ellos tuvieran que desviar muchos de ellos [de los recursos] para tales empleos, la caída del lucro en esos y el aumento del lucro en todos los otros nos disponen de inmediato a alterar esa distribución defectuosa. Sin cualquier intervención de la ley, por lo tanto, *los intereses privados y las pasiones* de los hombres nos llevan, *naturalmente*, a dividir y distribuir el conjunto de los recursos de cada sociedad entre todas las diferentes empresas que en ella tienen lugar, y tanto cuanto sea posible en la proporción que es más agradable para el interés de toda la sociedad [26].

El completo desmentido de esa promesa distributiva por la evidencia de los bolsones de miseria, de la brutal desigualdad de las rentas, del abismo creciente entre ricos y pobres, del foso espantoso entre países, de los monopolios y oligopolios, etc., no ha sido capaz hasta hoy de invalidar esa promesa que, por eso mismo, continúa siendo propalada como mensaje mesiánico acerca del camino necesario para hacer el bien a nuestros semejantes. La división del trabajo, como uno de los ejes articuladores de la desmitificación de esa promesa mentirosa, no encuentra un lugar apreciable en el corazón de las teorías económicas. Otra promesa complementaria, eternamente repetida, es la de que el paradigma del interés propio es la base imprescindible para una sociedad

---

[26] Smith, A., *op. cit.*, págs. 594s; citado por Hirschman, *op. cit.*, pág. 104 (énfasis nuestro).

democrática. El ajuste de esa promesa de creciente democratización política en el paradigma indicado, cobra cierta lógica toda vez que se mantenga una vinculación básica del concepto de libertad con el de iniciativa privada en los términos analizados con anterioridad. Este es, no obstante, un tema de tales proporciones, que no cabe que entremos en él en estos momentos.

3. Toda la ulterior evolución del pensamiento económico burgués prosigue vinculada con firmeza a ese paradigma básico. Los utilitaristas, en especial John Stuart Mill (1806-1873), agregan un énfasis no despreciable al evangelio económico: la sensación agradable de usufructuar ventajas merecidas, y la vivencia espontánea y sabrosa de sentirse útil a los demás. Nos gustaría lanzar la provocación de que se estudie el utilitarismo con una hipótesis nueva: como la vertiente del pensamiento económico burgués que trabajó en profundidad la ideología de la felicidad de ser *industrious* (industrioso, emprendedor, diligente), disfrutando de la "buena noticia" de gozar prebendas, sin resabios de falsos escrúpulos, y de irradiar felicidad en el mundo. Esta hipótesis dejaría un poco de lado el aspecto ganancioso de las urgencias lucrativas, para concentrarse en una contribución fetichizadora peculiar de esa corriente, en conexión con el carácter de evangelio caritativo que el capitalismo se auto-asigna desde su inicio, aunque sus desastrosos efectos lo empañaron con fuerza en muchos momentos de su evolución. Es un tema fascinante que, lamentablemente, no podemos desarrollar en este momento. La fe inefable de John Stuart Mill en el papel beneficioso universal del paradigma nucleado en el interés propio, transpira en una de sus frases más citadas:

> Si, por eso, la escogencia tuviese que ser hecha entre el Comunismo, con todas sus oportunidades, y el actual estado de la sociedad [1852, Inglaterra], con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada necesariamente trajera consigo, como consecuencia suya, que el producto del trabajo tuviese que ser distribuido en la forma que ahora vemos, en una proporción prácticamente inversa a la contribución en trabajo —correspondiendo las porciones mayores a aquellos que nunca siquiera trabajaron, y la siguiente mayor a aquellos cuyo trabajo es casi puramente nominal, y así, en escala decreciente, la renumeración cada vez más escasa en la medida en que el trabajo se hace cada vez más pesado y más desagradable, hasta el punto de que el trabajo corporal más fatigante y agotador no puede contar con la certeza de que le toque hasta lo que es indispensable a la subsistencia—; si la alternativa fuese esto o el Comunismo, todas

En síntesis, en el núcleo de la eficiencia productivista se consiguió implantar, de manera falaz, la promesa de eficiencia social. Y cuando esta eficiencia social es desmentida por los hechos, se retoma con mayor vigor la promesa original bajo la forma de premisa innegable: de nada sirve distribuir la torta, antes es necesario aumentarla. Esto es, se opera con una lógica falaz: ya que la eficiencia productiva (que podemos garantizar) es un presupuesto innegable (eso no es verdad del todo ni siquiera en economías razonablemente productivas, donde la abundancia de los bienes producidos ya es enorme), dejemos trabajar en esta línea porque todo lo demás (la eficiencia distributiva y social) ya vendrá por añadidura y a su debido tiempo. Esta promesa distributiva estuvo embutida, desde el origen, en el paradigma del interés propio, ya que forma parte substancial del mismo en cuanto versión económica del evangelio del amor al prójimo. He aquí cómo lo plantea Adam Smith:

> Es así que *los intereses* privados y las *pasiones* de los individuos *naturalmente* se disponen a encaminar sus recursos hacia los empleos que, en los casos ordinarios, son más ventajosos para la sociedad. Sin embargo, si de esa preferencia natural ellos tuvieran que desviar muchos de ellos [de los recursos] para tales empleos, la caída del lucro en esos y el aumento del lucro en todos los otros nos disponen de inmediato a alterar esa distribución defectuosa. Sin cualquier intervención de la ley, por lo tanto, *los intereses privados y las pasiones* de los hombres nos llevan, *naturalmente*, a dividir y distribuir el conjunto de los recursos de cada sociedad entre todas las diferentes empresas que en ella tienen lugar, y tanto cuanto sea posible en la proporción que es más agradable para el interés de toda la sociedad [26].

El completo desmentido de esa promesa distributiva por la evidencia de los bolsones de miseria, de la brutal desigualdad de las rentas, del abismo creciente entre ricos y pobres, del foso espantoso entre países, de los monopolios y oligopolios, etc., no ha sido capaz hasta hoy de invalidar esa promesa que, por eso mismo, continúa siendo propalada como mensaje mesiánico acerca del camino necesario para hacer el bien a nuestros semejantes. La división del trabajo, como uno de los ejes articuladores de la desmitificación de esa promesa mentirosa, no encuentra un lugar apreciable en el corazón de las teorías económicas. Otra promesa complementaria, eternamente repetida, es la de que el paradigma del interés propio es la base imprescindible para una sociedad

[26] Smith, A., *op. cit.*, págs. 594s; citado por Hirschman, *op. cit.*, pág. 104 (énfasis nuestro).

democrática. El ajuste de esa promesa de creciente democratización política en el paradigma indicado, cobra cierta lógica toda vez que se mantenga una vinculación básica del concepto de libertad con el de iniciativa privada en los términos analizados con anterioridad. Este es, no obstante, un tema de tales proporciones, que no cabe que entremos en él en estos momentos.

3. Toda la ulterior evolución del pensamiento económico burgués prosigue vinculada con firmeza a ese paradigma básico. Los utilitaristas, en especial John Stuart Mill (1806-1873), agregan un énfasis no despreciable al evangelio económico: la sensación agradable de usufructuar ventajas merecidas, y la vivencia espontánea y sabrosa de sentirse útil a los demás. Nos gustaría lanzar la provocación de que se estudie el utilitarismo con una hipótesis nueva: como la vertiente del pensamiento económico burgués que trabajó en profundidad la ideología de la felicidad de ser *industrious* (industrioso, emprendedor, diligente), disfrutando de la "buena noticia" de gozar prebendas, sin resabios de falsos escrúpulos, y de irradiar felicidad en el mundo. Esta hipótesis dejaría un poco de lado el aspecto ganancioso de las urgencias lucrativas, para concentrarse en una contribución fetichizadora peculiar de esa corriente, en conexión con el carácter de evangelio caritativo que el capitalismo se auto-asigna desde su inicio, aunque sus desastrosos efectos lo empañaron con fuerza en muchos momentos de su evolución. Es un tema fascinante que, lamentablemente, no podemos desarrollar en este momento. La fe inefable de John Stuart Mill en el papel beneficioso universal del paradigma nucleado en el interés propio, transpira en una de sus frases más citadas:

> Si, por eso, la escogencia tuviese que ser hecha entre el Comunismo, con todas sus oportunidades, y el actual estado de la sociedad [1852, Inglaterra], con todos sus sufrimientos e injusticias; si la institución de la propiedad privada necesariamente trajera consigo, como consecuencia suya, que el producto del trabajo tuviese que ser distribuido en la forma que ahora vemos, en una proporción prácticamente inversa a la contribución en trabajo —correspondiendo las porciones mayores a aquellos que nunca siquiera trabajaron, y la siguiente mayor a aquellos cuyo trabajo es casi puramente nominal, y así, en escala decreciente, la renumeración cada vez más escasa en la medida en que el trabajo se hace cada vez más pesado y más desagradable, hasta el punto de que el trabajo corporal más fatigante y agotador no puede contar con la certeza de que le toque hasta lo que es indispensable a la subsistencia—; si la alternativa fuese esto o el Comunismo, todas

las dificultades, grandes o pequeñas, del Comunismo serían nada más que humo, en la comparación [27].

Para que se tenga una idea de la intensidad de la fe de Stuart Mill en la iniciativa privada, nótese que inmediatamente después del trozo citado, retoma el hilo de la más espléndida ortodoxia y celebra las milagrosas potencialidades del mercado.

Siempre dentro de la perspectiva de entender cómo y por qué el paradigma del interés propio logra imponerse como "buena nueva" mesiánica, sería oportuno profundizar la "teoría del placer" desencadenada por los neoclásicos, que tiene que ver con el papel de la publicidad en el juego de la economía de mercado. Tomemos apenas un ejemplo, entre tantos otros posibles. El economista inglés William Stanley Jevons (1835-1882), al retomar el tema de la "placenteridad", que ya fuera tan caro a Jeremias Bentham (1748-1832), no podría haber sido más explícito:

> Satisfacer nuestras apetencias en el grado máximo, con el mínimo de esfuerzo —proporcionar la mayor cantidad de lo que es deseable a expensas del mínimo de lo que es indeseable—, en otras palabras, *maximizar el placer*, éste es el problema de la economía [28].

Surgen a partir de aquí, todos los mitos acerca de la "soberanía del consumidor". Para ello, sin embargo, fue necesaria la ruptura definitiva con cualquier resquicio de la teoría del valor-trabajo. Ruptura no sólo con las tentativas de medición aproximada de la media de trabajo requerida para la producción de tal o cual mercadería, en las circunstancias globales de un determinado proceso económico (ese cálculo es difícil, puesto que habría que evaluar de forma simultánea el valor del trabajo "incorporado" en los bienes de capital, etc.); sino también con la tesis central de la teoría del valor-trabajo, a saber, que solamente el trabajo produce, el Capital no "trabaja", tesis que es el fundamento para sustentar el primado del trabajo sobre el Capital. Se instauró en contraposición la así llamada "teoría subjetiva del valor" o "teoría hedonista del valor", amarrada al concepto del *homo oeconomicus*, entendido como un ser de puras preferencias que ya no tiene necesidades vitales (quiere decir: él las tiene, pero ellas no son tomadas en cuenta en esa nueva teoría del valor).

---

[27] Stuart Mill, John, *Principles of Political Economy*. London, Longmans, 1909, pág. 208; citado por Routh, G., *op. cit.*, pág. 174 y Galbraith, J. K., *Economics in Perspective*. Boston, Houghton Mifflin Co., 1987, pág. 120 (con un comentario destacando que se trata de una prueba singular de la intensidad de la fe...).

[28] Jevons, W. S., *The Theory of Political Economy*. Harmondsworth, Penguin Books, 1970, pág. 101.

La ecuación de esa nueva teoría del valor (reducida a una mera teoría de la formación de los precios en el mercado) es de una simplicidad asombrosa: el costo de la producción determina la oferta, la oferta determina el grado final de la utilidad, el grado final de la utilidad determina el valor que depende por entero de las preferencias de un sujeto de puros deseos placenteros. El trabajo como tal, una vez ejecutado, es borrado por completo de la historia y, en consecuencia, se anula también cualquier consideración necesaria respecto al trabajador en los términos lógicos de esa teoría. El trabajo, una vez ejecutado, no tiene ninguna influencia en el futuro valor de cualquier artículo: este trabajo pasó y está perdido para siempre, como un sacrificio totalmente desvalorizado.

Estamos tocando un aspecto central de la *teoría sacrificial* embutida en la teoría económica neoclásica: la no consideración e inutilización total del esfuerzo humano en el plano valorativo de la economía. En la tesis, el sudor del trabajador sólo vale en cuanto es necesario para producir; una vez que escurrieron, el sudor y la sangre no valen nada en absoluto. Quedaron apagados los últimos vestigios de cualquier semejanza posible entre el pobre trabajador y el Pobre de la Cruz. Entonces, ¿por qué pagarle? En el fondo, según la lógica de esa teoría, no porque y por lo que trabajó, sino por otras dos razones: para que tenga algunos rendimientos y pueda hacerse consumidor (ésta será su única función "productiva" directamente dignificable), y para que vuelva a trabajar (aunque éste su trabajo futuro pierda de nuevo de inmediato su valor, esto es, sea inutilizado y considerado de ningún valor una vez que sea ejecutado). Podemos percibir que esa teoría "hedonista" del valor, supuestamente centrada en el "placer", es una teoría macabra del sacrificio. La manipulación de las preferencias "placenteras" es la única cosa que interesa a esa teoría del valor, y es a partir de ahí que se intenta rehacer un mensaje afirmador de la "vida", que niega las necesidades y afirma preferencias, después de la anulación sádica de la dignidad del trabajo y del trabajador. Ahora entendemos por qué la teoría del valor-trabajo preocupaba tanto al neoclásico Knut Wicksell (1851-1926):

> En las manos de los socialistas —en especial Rodbertus, y más aún Marx— la teoría del valor-trabajo se tornó un arma terrible contra el orden existente. Ella hizo todas las demás críticas prácticamente superfluas. El trabajo fue concebido por ellos —cosa que Ricardo jamás dijo, ni quiso decir— como él único creador de valor, en otras palabras, la fuente del valor; de esa manera, todos los demás factores de producción que se mantenían en manos privadas tenían que ser considerados como parásitos de la producción, y su

retribución como robo a expensas del trabajo, siendo el trabajo el único con derecho a renumeración [29].

Los credos no se sustentan si no hay quien los tome como base para ilimitadas confianzas en las reglas del juego implantadas. Esto nos conduce a otro nutrido capítulo del pensamiento económico: alentar la fe cuyo contenido esencial es la confianza. Se trata ahora de una vasta red de lenguajes en apariencia seculares, pero cuyo contenido no deja de ser nítido: es aquel aspecto de la teología bíblica de la fe que se expresa en la "fidelidad" y confiabilidad de los socios de la Alianza. Sobre este tema los economistas son inagotables. Alfred Marshall (1842-1924), posiblemente el más influyente de los neoclásicos, como ejemplo:

> La causa principal de todo el mal [en la economía] es la falta de confianza. La mayor parte de los males podría ser removida, casi al instante, si fuese posible restablecer la confianza, impulsar todas las iniciativas con su toque mágico, y hacerlas continuar su producción y su demanda de las mercaderías de otros [30].

Sobre todo en épocas de aguda crisis, es esta faceta de la fe en el credo económico en la cual más se insiste. John Maynard Keynes (1883-1946), a quien probablemente muy pocos se inclinarían a calificar como contrabandista de subrepticias teologías, es no obstante uno de los economistas que más empleaba conceptos como "espíritu de confianza", "estado de confianza" *(state of confidence)* y similares [31]. La repolitización y reteologización explícita de la economía por los neoliberales en la actualidad, sería algo del todo inimaginable si no considerásemos esa "tradición teológica" del pensamiento económico burgués. Lo que los neoliberales retoman, con el máximo vigor, es precisamente el núcleo articulador de todo el paradigma: el núcleo dogmático de la fe ilimitada en el carácter benéfico de la libre iniciativa centrada en el interés propio.

6. "Racionalidad económica": un veto ideológico a las metas sociales

Debemos cofrontarnos ahora con el discernimiento necesario para rebatir una objeción que la propia sensibilidad profesional

---

[29] Wicksell, Knut, *Lectures in Political Economy*. London, Routledge & Kegan Paul, 1934 (1a. ed., 1901), pág. 28.

[3] Marshall, Alfred, *Principles of Economics*, pág. 711; citado por Routh, G., *op. cit.*, pág. 298.

[31] Cf. Ditz, Gerhard W., "Smith et Keynes: la religion dans la philosophie économique", en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Jul.-dic. 1987, págs. 307-338.

de los economistas sugiere. Ellos se habituaron a pensar en términos de "racionalidad económica" que trabaja (o pretende trabajar) de manera exclusiva con "variables económicas". Es normal que les suene abstrusa la suposición de un "núcleo teológico" en la teorías económicas. Y les asisten muchos "argumentos a la mano" para intentar invalizar nuestra posición. Es honesto tomarlos en serio.

¿Cómo se puede pretender que la economía esté queriendo sustituir a credos morales y hasta ejerza un fantástico "magisterio paralelo" a la doctrina cristiana sobre la identidad del amor a Dios como el amor histórico al prójimo, cuando ella dice de modo expreso que no brega con ese tipo de valoraciones? Sino, concédase: el capitalismo, justamente al contrario del socialismo, no se fundamenta en proyectos elaborados con criterios morales porque se basa en la eficiencia económica, y esto le basta, según se dice.

> Sólo el capitalismo expone a sus constituyentes a la ansiedad de una vida sin el socorro de una moralidad colectiva... la celebración del individualismo está en oposición directa al compromiso básico socialista de aceptar de forma deliberada la meta de una moral colectiva [32].

Y hay más: nadie puede ignorar que todo el pensamiento económico, que ahora se pretende que albergue en su seno extrañas pre-definiciones teológicas, coincide en afirmar que sería perjudicial a la eficiencia económica ese tipo de intromisiones valorativas.

> Dennis Robertson, un soberbio economista inglés, acostumbraba decir a sus alumnos que la principal tarea de los economistas era minimizar el uso del más escaso de todos los recursos: el amor al prójimo. El profesor Robertson insistía con sus alumnos para que desconfiasen de todas las propuestas que requieran, para su buen funcionamiento, de ciertas formas de altruismo ingenuo que realiza siempre lo opuesto de sus buenas intenciones [33].

Y prosiguiendo: hasta un (ya fallecido) cardenal de la Iglesia Católica, Joseph Hoeffner, parece estar de acuerdo con un antiguo moralista —Konrad Summenhart von Wuertemberg (+1502)— quien habría sustentado que siempre deberíamos preferir el sistema

---

[32] Heilbroner, R. L., "What is Socialism", en *Dissent* 25 (Verano, 1978), págs. 346-348.

[33] Delfim Netto, Antonio, "O amor ao próximo", en *Folha de São Paulo,* 27. I. 1988. Según él, éste principio áureo de la caridad "no fue invención de nadie. Fue un descubrimiento accidental hecho posible por cortos instantes ocasionales de reducción de la vigilancia del poder estatal". De acuerdo con esta "teología de la revelación", ya que se trata de un aspecto tan central del cristianismo, queda comprobado que "Dios es traicionero", como decía João Guimarães Rosa.

económico que trata de funcionar con un "mínimo de moralidad", o sea, con el menor número de imposiciones de orden moral [34]. Por lo tanto, pretender sustentar que la economía capitalista haya usurpado el corazón del Evangelio suena en realidad bastante extraño, ya que se opone a afirmaciones explícitas en sentido contrario.

La respuesta a todo eso es bastante simple: es exactamente esto lo que quisimos decir, o sea, que la economía simula estar extroyectando de su "racionalidad económica" todo y cualquier criterio valorativo, porque se puede permitir el lujo de semejantes simulaciones debido al hecho de que ya pre-definió, con toda firmeza, cuáles son sus criterios valorativos; más aún: introyectó de tal modo esos criterios que ellos son tenidos como autovalidantes, y por eso son sustraídos a cualquier discusión; y lo peor: eso es hecho en nombre de una así llamada "racionalidad económica" que declara haber descubierto el único principio —el del interés propio— con base en el cual se puede ser económicamente "racional".

Es por eso que la economía puede sustentar que es adversa a otros criterios. Declara, por ejemplo, que los seres humanos —que obvia y correctamente tienen intereses individuales— son unos seres que sólo tienen eso, y por esa razón son totalmente refractarios a cualquier otro tipo de "opciones fundamentales". Es lógico, por ende, que, con base en semejante concepción del ser humano en cuanto agente económico, no se quiera saber de otra cosa, cuando se trata de economía, que de alentar, proteger y no dejar que se perturbe ese reino del individuo con su *self-interest*.

Se puede llegar todavía más lejos: decir que la apuesta incondicional a ese interés propio es la defensa de la "libertad", y excluir con eso cualquier concepción diferente de libertad. Y más aún: se puede añadir que éste es el único camino posible para hacer algo provechoso en favor de sus semejantes. Ahora bien, querer sustentar todavía, después de haber completado esa contrucción de ficción, que esto no es una reformulación completa de lo que el Evangelio nos propone en cuanto al amor a nuestros semejantes, es medio difícil. Nótese bien: nos confrontamos con el rechazo explícito a admitir que, también en el plano estricto de la economía, puedan ser elaboradas otras propuestas que, sin querer que todo el mundo adhiera a un código completo de valores, trabajan con la hipótesis de que determinadas metas sociales prioritarias pueden perfectamente llegar a se objeto de consenso colectivo.

---

[34] Hoeffner, J., "Economic Systems and Economic Ethics", en *Catholicism in Crisis*, June 1986, pág. 11.

Que esto alteraría por completo el cuadro es cosa obvia. No significa, sin embargo, que se tenga que invadir lo más recóndito de la individualidad. Significa únicamente que se acredita que tenga sentido, para seres humanos normales, hablar de justicia social, solidaridad humana, defensa de los desprotegidos, amparo a los más necesitados, oportunidades reales de satisfacción de las necesidades básicas, y otras cosas por el estilo. Caminar en esta dirección en el plano de la economía implica, es cierto, operar con otro concepto de "racionalidad económica". De repente, conceptos como "eficiencia social", como condición para que se pueda hablar de forma significativa de "eficiencia económica", no se tornan extraños a no ser para quienes han definido de antemano que sólo el *self-interest* produce beneficios sociales.

Veamos ahora, a través de algunos ejemplos, cómo funciona en la práctica ese blindaje de un determinado concepto de "racionalidad económica" contra cualquier tentativa de introducir, dentro de la propia reflexión sobre problemas económicos, criterios valorativos de tipo social. Advertimos, no obstante, que apenas podremos levantar la punta del velo que cubre una ideología cuya estructura lógica es bastante compleja. Para analizarla se requiere mucho más que los pocos elementos que aquí entregamos. Nuestro propósito se limita, en este momento, a mostrar un hecho evidente: el blindaje de esa ideología, que en el fondo es una perversa teología, contra toda y cualquier asunción consciente de metas sociales en la economía.

Los economistas neoliberales de hoy no son meros repetidores y difusores del núcleo dogmático tradicional de la economía burguesa, como lo han sido hasta ahora las distintas vertientes que, reteniendo la substancia ortodoxa del paradigma, le fueron dando nuevas y ampliadas formulaciones. Los neoliberales se dan cuenta de que hubo peligrosos diversionismos teóricos, ligados por lo general a serios percances y crisis, y que es necesario reconstituir, frente a amenazas de erosión, la integridad del credo. Notan asimismo que la "racionalidad" de los mecanismos económicos "espontáneos" (el interés propio, el juego de la competitividad, las "leyes" del mercado) se halla amenazada en su legitimación más esencial, que consiste precisamente en la creencia de que se trata de algo "natural" y por entero "espontáneo". En la medida en que se comienza a cuestionar su carácter "natural" y superior a cualquier intencionalidad individual —por ejemplo, mediante "otros descubrimientos": que existen concentraciones del poder, monopolios y muchas maniobras que tienen poca apariencia de espontaneidad porque obedecen a cálculos del poder—, todo el magnífico edificio amenaza desmoronarse.

Por esas y otras razones los neoliberales saben que esa "racionalidad", después de demasiadas concesiones a los que la

cuestionan, precisa de una nueva defensa. Esta nueva defensa se mueve en dos planos conjugados. En un plano se reafirma, con la máxima contundencia, el "descubrimiento" de "leyes científicas" de la economía, es decir, se insiste en la solidez teórica del paradigma económico articulado a partir del interés propio y su coherente desdoblamiento: iniciativa privada soberana, propiedad privada intocable y auto-regulación del mercado. Con la reafirmación no sólo de la eficiencia productiva sino del carácter natural de esos mecanismos "objetivos" de la economía, ya se cuenta con una base para rechazar como antinaturales y utópicos todos los intentos de introducir metas sociales conscientes en el proceso económico. En un segundo plano se admite ahora que, de hecho, existen "valores insustituibles a los que debemos nuestro orden social y nuestra civilización" (Hayek), y que son esos valores los que están amenazados. La novedad consiste en que, al contrario de los economistas que se declaran totalmente exentos de valores, ya no se insiste en esta completa excepción valorativa. Se afirma que en realidad existe una tradición de valores, pero que ellos emergieron y se constituyeron de forma natural y objetiva, al margen de los propósitos conscientes de los seres humanos.

Llegamos aquí a un punto clave. La tradición de "valores insustituibles" surgió de forma espontánea, como descubrimiento casual y no como adhesión deliberada a valores pre- definidos. La "racionalidad económica" los generó, los "reveló" a los seres humanos, que no necesitaron adherir a ningún tipo de propósitos conscientes para llegar a eso. De repente, simplemente se volvió irrefutable que el hecho de dejar sueltas las riendas del interés propio llevaba a la mayor producción de riqueza y conducía a los mejores beneficios para todos. Una vez realizado ese descubrimiento y creada la tradición de esos "valores insustituibles", las dos cosas se juntan: sabemos ahora que los mejores valores aparecen, de manera natural y espontánea, en el corazón de un juego de intereses propios que va configurando mecanismos racionales en la economía, sin que los seres humanos requieran preocuparse por originar valores aceptables; esos valores brotan de la propia realidad económica cuando ésta no es interferida por proyectos de valores buscados de modo intencional. Esa tradición de valores que los mecanismos económicos nos revelaron, son los valores más racionales que podamos seguir porque son por entero humanos, inclusive "porque son el resultado de la acción humana, sin ser fruto de concepción humana" (Hayek). Ya que se trata de valores "racionales", "científicamente establecidos", sería irracional apoyarse en otro tipo de valores. Como no se le escapa al lector, tenemos aquí un concepto enriquecido y ampliado de "racionalidad económica" que se presta magníficamente para una explícita repolitización de la economía.

Hayek inventó un nombre, que emplea con un fuerte sentido peyorativo, para todos aquellos que no confían con humildad en el poder engendrador de los más beneficiosos valores, de los mecanismos espontáneos de la "racionalidad económica": son los constructivistas. Ellos construyen proyectos irracionales con base en valores intencionales. Les falta fe en una racionalidad mayor que la de los imperfectos conocimientos humanos:

> La representación del hombre como un ser que, gracias a su razón, puede elevarse por encima de los valores de la civilización para juzgarlos desde fuera, o desde um pimto de vista más elevado, es solamente una ilusión.
>
> De esta forma es posible demostrar que aquello que depende de la aceptación de valores que no se presentan como metas conscientemente perseguidas por los individuos o grupos, son los verdaderos fundamentos del orden real, cuya existencia presuponemos en todos nuestros esfuerzos individuales.

Hay evidentemente una teología que subyace a todo eso, pero no es nuestro asunto en este momento. Retengamos apenas lo que está más que insinuado: mecanismos económicos espontáneos "revelan" valores inalienables, se crea una "tradición" de esos valores, es necesario asumirlos con humildad y confiar en ellos; ellos "saben" más que nuestra limitada razón y sería irracional buscar de manera intencional metas alternativas. ¿Deísmo genérico? ¿Una divinidad que dirige, como divino darwinista social, una selección natural? ¿O una fantástica apropiación domesticadora del Dios cristiano bajo la imagen de una Divina Providencia del todo identificada con esa "racionalidad económica" y que, por consiguiente, ya no se precisa nombrar puesto que se le rinde culto de modo espontáneo en la propia adhesión a esa "racionalidad"? En este momento nos interesa destacar la obstrucción plena de cualesquiera propósitos relativos a metas sociales:

> ...no existen ni los criterios positivos, ni los negativos, a partir de los cuales se pueda definir o poner a prueba la así llamada "justicia social", que es una de las frases más vacías[35].
>
> En cuanto al problema de la justicia social, recientemente hice un chiste en el sentido de que social es lo que los norteamericanos llaman *weasel word*. No sé si ustedes conocen tal expresión. *Weasel*, comadreja, es aquel animal que es capaz de chupar el contenido de un huevo sin que se note desde afuera, esto es, sin que se sepa

---

[35] Hayek, Friedrich, "Los errores del constructivismo", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 29 (Verano, 1988), págs. 85-106; citas, págs. 104, 106, 102.

que la cáscara está hueca. *Social* es, en este sentido, un *weasel word* y, cuando es ligada a algún otro término tradicional, la palabra pierde su significado. Tenemos una economía de mercado, sin embargo cuando usted la clasifica como una economía social de mercado, ya no significa nada. Usted tiene la justicia, pero cuando usted dice *justicia social*, ella ya no dice nada.

...nadie sabe en realidad lo que significa justicia social. No se la puede definir, pues no constituye un objetivo definitivo. Y si justicia social significa detener el control de la distribución de la renta, con cualquiera que sea la finalidad, se destruirá por completo el *mecanismo ordenador* que nos permite producir tanto cuanto producimos [36].

En Brasil, uno de los admiradores de Hayek es el ex-ministro de planificación de comienzos del régimen militar, Roberto Campos, quien acuñó el lema: *¡Exit Keynes. Intrat Hayek!* Adepto incondicional del "individualismo creador y de la excitación competitiva", también él maneja un concepto ampliado de "racionalidad económica" en el sentido de "cultura capitalista de economía de mercado", exigiendo "una inyección de cultura capitalista competitiva" como solución a nuestros problemas. Frente al desafío de "explicar las tercas tentativas de simbiosis entre cristianismo y marxismo", se da perfecta cuenta de que —en lo que concuerda con Irving Kristol— los ensayos de justificación teológica del capitalismo más propalados (ética protestante inspiradora de la industriosidad, ética darwiniana con floreos acerca de la Divina Providencia, ética tecnocrática...) no exponen toda la riqueza de la "cultura capitalista":

Ninguna de esas explicaciones llega a constituir *una teología moralmente tranquilizadora*, comparable al fervor dogmático del socialismo [37].

Por lo visto, la necesaria "teología moralmente tranquilizadora" sólo se alcanza cuando todas las preocupaciones morales encuentran una solución automática a través de los mecanismos espontáneos de la "racionalidad económica". Una vez alcanzado este plano de la confianza plena en la obtención de los mejores resultados humanizadores por obra y gracia de los mecanismos de la libre iniciativa económica, y ocultada de forma conveniente la sacralización de esos mecanismos en sí mismos, esa teologización radical puede incluso declararse a-teológica y puramente secular.

---

[36] *Hayek na UnB* (Universidade de Brasília). Brasília, Ed. UnB, 1981, págs. 15, 45.
[37] Campos, Roberto, *Ensaios imprudentes*. Rio de Janeiro, Record, 1987, pág. 195; el lema citado, pág. 130 (énfasis nuestro).

Esto origina la cómoda posibilidad de rebelarse contra otras teologías, propugnadoras de objetivos sociales conscientes. Ellas pueden, entonces, ser acusadas de "mitopoéticas" porque buscan

> ...la transformación de bienes económicos en tabúes ideológicos... una "sacralización de lo profano" peor que la profanación de lo sagrado [38].

Los cientistas sociales, propensos a huir de la "racionalidad económica", quedan avisados de que

> ...los economistas tienden a considerar a sus colegas del área social más como "artistas" que como "cientistas", por la menor posibilidad de matematización de los teoremas [39].

En cuanto a los teólogos y eclesiásticos progresistas, el comentario es corto y grueso:

> [La teología de la liberación de Leonardo Boff es] ...una ingenua y beata admiración por el sistema colectivista de distribución de la renta.
>
> Lo que veo en las discusiones eclesiásticas en Brasil es una profunda ignorancia de los mecanismos del mercado, sobre los cuales se asienta el capitalismo [40].

Se da, sin la menor ceremonia, un salto acrobático desde la peculiaridad del debate de la Escolástica sobre el "precio justo" a temas actuales bastante diferentes, y no se deja de sugerir una alternativa racional a la opción por los pobres:

> Cuando escucho hablar de precio justo, lucro razonable, quedo horrorizado, porque ya se decía en la Edad Media: sólo a Dios es lícito conocer el precio justo.
>
> En rigor nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres [41].

Vemos así cómo se articula, desde el interior de una determinada forma de concebir la "racionalidad económica", un veto pleno a todo tipo de formulación de metas sociales asumidas de

---

[38] *Ibid.*, pág. 23.
[39] *Ibid.*, pág. 29.
[40] Campos, Roberto, *Guia para os perplexos*. Rio de Janeiro, Nórdica, 1988, págs. 169, 171.
[41] *Ibid.*, págs. 138, 142.

forma consciente. Esto se da no necesariamente por oposición a beneficios sociales para todos; por el contrario, es porque ya se tiene una solución para eso, es porque se cree que los mecanismos del mercado resolverán tales cuestiones. Esa vía es tenida como la única "racional", la cual ya no requiere de comprobaciones o pruebas. A partir de esa creencia se puede invalidar cualquier reclamo de justicia social. Quedan despotenciados todos llamados sociales de las encíclicas y documentos similares. ¿Se desea un ejemplo ilustrativo? Se refiere a la segunda redacción de un importante documento de 1988 de los obispos católicos de Estados Unidos.

> Supongamos que exigiésemos que se probase la afirmación [de los obispos] de que los "actuales niveles de desempleo son moralmente inaceptables". ¿Cómo podríamos proceder? ¿A qué deberíamos apuntar, qué argumentos usaríamos para persuadir a los obispos de que de hecho son ellos quienes están equivocados, y que los actuales niveles de desempleo en realidad son perfectamente aceptables desde un punto de vista moral? No creo que los obispos o cualesquiera otras comisiones o peritos que se pronunciaron en los últimos tiempos acerca de la perspectiva cristiana en relación a la vida económica, pudiesen dar ninguna respuesta satisfactoria a tal cuestionamiento[42].

Porque las "transacciones despersonalizadas son la característica esencial de la economía". ¡Y terminada está la discusión!

7. El ocultamiento mayor: el de la teología subyacente

En su origen, el paradigma económico que estamos analizando surgió acompañado de un gran número de elementos teológicos explícitos. Se puede rastrear, desde bien atrás en la Edad Media, los inicios de una profunda transformación en la imagen o concepción de Dios. Se rompe con una visión relativamente estática de un Dios-del-orden en dirección a un Dios-Providencia, o un Dios de las contingencias mutables de la historia. Con el viraje bastante abrupto hacia la modernidad, sobreviven por algún tiempo curiosas superposiciones de imágenes estáticas (el Gran Arquitecto o el Gran Relojero del orden cósmico) e imágenes dinámicas (una redefinición profunda del concepto de Providencia). Ciertamente, no es igual la noción de Providencia Divina

---

[42] Heyne, Paul, "Christianity and 'the Economy'", en *This World*, Invierno 1988, págs. 26-39; cita, pág. 27.

de los antiguos pensadores greco-romanos y la que aparece, de forma ostensible en el comienzo y cada vez más camuflada después, dentro del pensamiento económico. Hay indicios sugestivos en el sentido de que la propia imagen de la Providencia Divina difiere mucho: los teólogos y predicadores, cuando retoman con énfasis esta imagen durante los siglos XVII al XIX, parecen estar bastante desfasados en relación al recurso eventual de economistas a esa imagen. Estamos nada más enunciando una hipótesis aún poco investigada [43]. Los teólogos y predicadores, presos de manera nostálgica de órdenes estáticos, utilizan un lenguaje que en la medida en que encontraba eco en los hechos sociales, ya había adquirido resonancias dinámicas.

Nuestro asunto, en este apartado, se refiere al creciente ocultamiento de los supuestos teológicos en la evolución del pensamiento económico, hasta el punto de esa teología quedar por completo sumergida y subyacente, incorporada de forma subrepticia a las categorías seculares del lenguaje económico. Por ser éste el punto que nos interesa destacar, no nos detendremos en muchos ejemplos de la presencia explícita de la teología en el origen del paradigma económico burgués. Nos interesa mucho más la teología invisibilizada, implícita, subyacente. Es verdad que el pensamiento burgués jamás desdeñó del todo el soporte teológico explícito. Al final del siglo XVIII y en el inicio del XIX hubo teologizaciones increíblemente explícitas (R. Malthus, el arzobispo Richard Whately, y muchos otros), y una vasta literatura "popular" de cuño religioso en apoyo al paradigma económico burgués. Los centros neoconservadores y neoliberales se esmeran hoy en recoger testimonios de ese apoyo "cristiano", sobre todo de autoridades eclesiásticas, al capitalismo Véase, por ejemplo, cómo el arzobispo estadounidense William Temple recogía en una formulación compacta la esencia del paradigma:

> El arte de gobernar es, en efecto, el arte de ordenar de tal modo la vida que el interés propio propicie lo que la justicia requiere [44].

Valgan dos ejemplos de la teología explícita, en los inicios:

> La opulencia, que se encuentra en la base de todos los asuntos, existe únicamente por disposición de una Providencia Superior

---

[43] Frangiotti, Roque, *A doutrina tradicional da Previdência. Implicações sociopolíticas*. São Paulo, Ed. Paulinas, 1986 (cf. ahí la bibliografía: es de lamentar que el autor no priorizó la literatura económica en su estudio bastante sucinto); Viner, Jacob, *The Role of Providence in the Social Order*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1972, en especial los capítulos 2 y 3, y su artículo "Adam Smith", en *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 14. London, MacMillan, 1968.

[44] Temple, William, *Christianity and Social Order*. New York, Seabury, 1977, pág. 65 (1a. ed., 1942).

que la sustenta, así como hace fructífera la producción del suelo, no habiendo, por eso, ni un solo momento, ni un único mercado en el cual esa Providencia deje de actuar (Pierre Le Pésant, Sieur de Boisgillebert).

Toda la magia de la sociedad bien ordenada consiste en el hecho de que el hombre trabaja para otros, en tanto que cree estar trabajando para sí mismo. Esta magia, cuyo carácter y efectos generales son revelados por el asunto que estamos estudiando, nos muestra que el Ser Supremo designó sobre nosotros, como Padre, los principios de la armonía económica... (François Quesnay) [45].

Ya en Adam Smith, como nos demuestra Arend Th. van Leeuwen en su minucioso estudio, la cosa es bastante diferente. Volveremos más adelante a las implicaciones profundas de su teología de la "Mano Invisible" en toda su obra económica. Con la afirmación definitiva del paradigma del interés propio, se sumerge también de modo definitivo la teología en las sinuosidades del lenguaje económico. Lo que, con posterioridad, todavía emerge de forma explícita es, cada vez más, un recurso de emergencia para legitimaciones en casos específicos (por ejemplo, en el extremo desprecio a los pobres y en la sádica teoría sacrificial de R. Malthus). Lo esencial, lo que en realidad nos interesa de manera más directa, no se encuentra ahí, sino en la inversión de los temas más profundos del cristianismo que se opera dentro del propio paradigma económico. En los apartados anteriones ya elaboramos fragmentos decisivos al respecto. Ahora se trata de dar un rápido amarre de conjunto a todo eso.

Marx trató, con admirable profundidad, de esas inversiones teológicas en su teoría del fetichismo. Arend Th. van Leeuwen nos da a entender que las claves interpretativas proporcionadas por Marx van realmente al fondo del proceso teologizante del pensamiento burgués, revelándonos la substancia teológica de la "religión económica" del capitalismo. Somos de la opinión de que esta puerta de entrada es de la mayor importancia para descubrir el carácter idolátrico de la economía [46]. Lo que Marx nos muestra, no obstante, es sobre todo la manera cómo se procesa la inversión de toda la realidad en la economía burguesa. Las categorías del

---

[45] Citado por Routh, G., *op. cit.*, págs. 58, 75.

[46] Dussel, Enrique, "El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx: elementos para una teoría general marxista de la religión", en *Cristianismo y sociedad* (México) 85 (1985), págs. 7-60 (cf. la bibliografía ahí citada); *Uma filosofia da religião antifetichista* (vol. V de: *Para uma ética da libertação latino-americana*). São Paulo, Ed. Loyola-Ed. UNIMEP, 1984; Assmann, H.-Mate, R., *Sobre la religión*, tomo I: Marx y Engels. Salamanca, Ed. Sígueme, 1979 (2a. ed.).

pensamiento económico burgués, y la propia realidad económica en funcionamiento, hacen invisible lo real. Las mercancías, el dinero y el Capital se personalizan como agentes activos, y las personas se transforman en cosas (cosificación) movidas por esos fetiches.

Aquí nos interesa mostrar dónde fue que Marx paró, o qué fue lo que no le interesó hacer. En términos quizá exageradamente simplificadores, diríamos que Marx iluminó en particular el carácter esencialmente dinámico de las categorías fetichizadoras del pensamiento económico y de la realidad correspondiente. El mostró que el capitalismo es un reino de dioses muy activos, dinámicos, procesuales. Su característica básica es la perversa infinitud. Todos los conceptos y las propias teorías específicas de la economía burguesa tienen una marca de infinito, de ilimitado. Hasta ahí va, y ya es mucho, el *De natura deorum Capitalis* (alusión nuestra a la famosa obra de Cicerón) de Marx. Por razones diversas, no parece haber preocupado en demasía a Marx la inversión detallada de las verdades fundamentales del cristianismo en ese proceso. En otras palabras, la inversión de la imagen de Dios, la inversión del precepto del amor al prójimo, la voltereta en casi todas las virtudes (los pobres pasan a ser soberbios y envidiosos, mientras los ricos se transforman en humildes servidores), los vicios privados se tornan virtudes públicas, en fin, la metamorfosis radical del mensaje cristiano —todo eso, como importante segunda parte del *De natura deorum Capitalis*, no fue elaborado por Marx.

Vamos a algunos ejemplos casi banales. Quien nos haya acompañado hasta aquí habrá percibido nuestra insistencia en lo que nos parece una perversión radical del cristianismo: la fijación del camino para el amor al prójimo en el interés propio, pero esto de un modo tal que cualquier otra concepción del amor al prójimo queda radicalmente desvalorizada en el plano económico, restando apenas la tolerancia para eventuales gestos de beneficencia en la privacidad de los individuos, de la vida íntima en la familia, o en grupos de amigos. Cuando se entiende lo que esto significa comienza a aparecer, con una luz bastante nueva, el carácter, funcional al sistema, de los lenguajes microprocesuales (persona, comunidad, etc.), en cuanto permanecen sin relación con un cuestionamiento crítico de la economía y de la vida global de los seres humanos en la sociedad.

Con la imagen de Dios sucedió algo sumamente extraño. De acuerdo con la lógica del paradigma económico —cosa que quedaba muy clara en una de las citas de Roberto Campos en el apartado anterior— el Dios de los Pobres, para poder ser en realidad el Dios de los Pobres, sólo tiene una salida: ser el Dios de los Ricos, porque apostar al interés propio de los agentes económicos es la única manera de ser Providente en el plano de la

economía. En la parte que seguirá, sobre el mercado, esto quedará aún más claro.

Pasemos ahora a usar un lenguaje más provocativo para resaltar mejor algunos aspectos, corriendo el riesgo de las evidentes limitaciones de un lenguaje con esas características. La economía burguesa se resume, evangélicamente, en el milagroso *descubrimiento* de una capacidad ilimitada de desencadenar el amor entre los seres humanos. Quien obedece en plenitud a los impulsos de su interés propio y se inserta de forma competitiva en los mecanismos del mercado, puede estar seguro de que encontró el mejor modo de hacer el bien a sus semejantes. Nadie podrá proporcionarle una propuesta mejor que ésta. Las teorías económicas vienen en su auxilio como mensajes reconfortantes para que se sienta bien, saboreando la alegría de estar sirviendo con eficiencia a los demás seres humanos. Nadie le prohibirá ninguna caridad adicional en el plano de su vida privada. Esto queda por entero a su libre escogencia, con tal de que no infrinja la "racionalidad económica" de sus negocios. Debe resistir con tenacidad a cualquier propuesta alternativa sobre la manera de concebir la eficacia del amor al prójimo en el plano de la economía.

La "religión económica" resolvió asimismo otra área de problemas con los cuales se perdió mucho tiempo de forma inútil en el pasado: la cuestión del pecado. Nuestros pecados están ahí para ser usados como materia prima del amor al prójimo. Los seres humanos suelen sentir un cierto malestar con su finitud, sus limitaciones y las contingencias que estrangulan nuestros más lindos sueños. Todo eso es lamentablemente real, sin embargo no debería socavar la ilimitada confianza que tenemos en la sabiduría objetiva de los mecanismos económicos. La cuestión es ser lo suficiente humildes y confiados, y estar siempre atentos a los imperativos de la racionalidad económica. Quien procura hacer eso, no debe temer. Además, la virtud básica, a ser aprendida de la propia naturaleza del interés propio, es la creatividad, esto es, la iniciativa en la competencia implacable con los demás seres creativos. La libertad consiste en esto, y no en opciones utópicas en relación a otras maneras de organizar la economía y la sociedad.

La "religión económica" tiene esto de reconfortante: ella supo dar vida y dinamismo a las más antiguas verdades de las religiones, y en particular a las del cristianismo. La economía supo recoger y amarrar en un manojo todos esos viejos sueños religiosos. Estos carecían de mecanismos de ejecución práctica. Luego de que el paradigma económico descubrió el camino verdadero, todos esos viejos sueños religiosos explotaron con fecundidad en todas direcciones. Que se nos perdone la imagen atrevida: es algo apenas comparable con el *big-ban,* la explosión inicial que dio origen al universo. Una fascinante explosión de caridad.

También los actos devocionales de la "religión económica" son mucho más gratificantes. Ellos acontecen en el corazón de la vida real, insertos en la lógica sabia del mercado. Quien es religioso, en este sentido de la "religión económica", puede despedirse de forma definitiva de las falsas angustias de la religiosidad pre-capitalista. El nuevo dios es expansivo, es *un dios siempre mayor*, y es agradable vivir bajo los auspicios de un dios tan propicio, cuyos designios se ejecutan de manera providencial, sin que la gente tenga que estar consciente respecto de las metas por escoger. La "libertad de escoger" (alusión al famoso libro de Milton y Rose Friedman) consiste en no necesitar escoger, a no ser en la racionalidad menuda de la competitividad en el mercado. Nunca antes hubo una religión tan satisfactoria para el deseo de placer, natural al ser humano, e inserto con tanta firmeza en el interés propio.

No está mal que continúen existiendo otras formas institucionales de religión, la religión de las iglesias. Pero éste ya no es el sendero principal por donde pasan las experiencias religiosas. Son socorros complementarios que siempre conservan una cierta utilidad. Si no fuese tan ofensivo para las iglesias, incluso podríamos decir que a ellas les toca ocuparse de las relaciones teologales con aspectos menos esenciales de dios y de la religión. Un cierto desfasaje de las iglesias debe ser visto con tolerancia y comprensión porque, después de todo, ellas tienen ritos de cierta belleza artística que emociona, aunque sus sacramentos sean muy estáticos si se los compara con los sacramentos dinámicos de la "religión económica".

Ahora bien, la cosa más fantástica en la "religión económica" es que ella opera con todas esas profundas experiencias devocionales sin necesitar presentarse como religión. Además, ella funciona mucho mejor cuando la gente ni siquiera se da cuenta de que está realizando actos devocionales y teniendo experiencias de carácter religioso. El dios de esa "religión económica" detesta aparecer, es de una infinita modestia, a pesar de estar activo, tan poderosa y providencialmente, en todo lo que se refiere a la economía.

Que el lector nos disculpe los excesos (?) de este juego de ironías. La idea básica que quisimos transmitir es la de que la economía que obedece al paradigma anteriormente descrito es *un ingente proceso de idolatría*, de la cual los actores no toman conciencia porque se trata de la teologización del propio núcleo de la economía. El ocultamiento de esa teología económica corresponde al ocultamiento de los presupuestos autovalidantes del conjunto y de las diferentes partes del pensamiento económico. Es el ocultamiento mayor o, si quieren, el nivel más profundo de los presupuestos ocultados.

Capítulo III

La idolatría del mercado

1. Los dogmas sobre el mercado como código de censura

En el final del capítulo anterior comenzamos a entrever hasta dónde llegan las pretensiones de una determinada manera de concebir la "racionalidad económica". Ella se propone, y busca imponerse, como única salida racionalmente aceptable para la solución de los más urgentes problemas de la humanidad. Vimos también que esa "racionalidad" incorpora en sí, por fuerza de sus presupuestos (por lo general ocultados), una ética que se pretende objetiva y científica que funciona como núcleo de criterios para vaciar e invalidar cualquier propuesta alternativa, nucleada en y articulada a partir de criterios diferentes. Al penetrar un poco más en ese núcleo articulador de todo un paradigma económico nos fue posible empezar a percibir que, bien en el fondo, nos confrontamos con la fijación de criterios teológicos. La adopción rígida de una determinada concepción de la "racionalidad económica" se resume, en última instancia, en un misterio teoló-

gico: la fe ilimitada en la validez exclusiva de un determinado paradigma económico para llegar a realizar de manera más eficiente la felicidad de los seres humanos en ese mundo, por lo menos en lo que toca a los problemas económicos que afligen a la humanidad.

Nos toca ahora entrar en el desdoblamiento de esa "racionalidad económica" en cuanto fuente de criterios organizativos del "orden ampliado del mercado" *(extended order of the market)* y de la "sociedad del orden ampliado" *(extended order society)*, en la terminología de Hayek. Dos son los objetivos que nos guiarán, de forma simultánea, en nuestra breve exposición: primero, el esfuerzo casi demencial de des-obstruir el tema del mercado de los dogmas irracionales que lo envuelven, y que dificultan de este modo cualquier discusión mínimamente racional sobre una necesaria conjugación dialéctica entre dosis de planificación imprescindible y dosis convenientes de mercado y libre iniciativa; segundo, traer a la luz las teologías que impregnan la retórica sobre el mercado, mostrando en qué medida la idolatría del mercado representa una profunda perversión del cristianismo.

Comencemos por un aspecto crucial de ese vasto asunto: los economistas liberales endurecieron de tal forma los lenguajes acerca del mercado, que ellos funcionan de manera efectiva como un código de censura y patrullamiento ideológico que torna muy difícil cualquier diálogo sereno sobre el asunto. Esa rigidez dogmática asume formas singularmente explícitas en los pensadores neoliberales, en economía, y en los neoconservadores, en los campos político y religioso. El credo fervoroso y militante de esas vanguardias de la ideología extremada del mercado, no son sin embargo excepciones aislables con facilidad o hasta descartables, como si fuesen casos particulares de escasa representatividad. Muy por el contrario, se trata de los liderazgos, o por lo menos de las expresiones de punta, de un fenómeno ideológico de amplitud universal. Es cierto, por un lado, que las cosas aparecen más nítidas —en cuanto a las premisas económicas e incluso en cuanto a las teológicas— en los proponentes más audaces de esa ideología, lo que facilita hasta cierto punto la discusión crítica de sus argumentos. Pero, por otro lado, el núcleo de ese credo permanece inalterado, e igualmente rígido, en un sinnúmero de manifestaciones incondicionales en favor de la economía de mercado, aun cuando o precisamente porque utilizan lenguajes más fluctuantes.

No quisiéramos que el lector se dejase inducir a engaño cuando más adelante intentemos hacer ver a las claras algunas de las tesis, por ventura chocantes, que son defendidas de modo explícito por denodados mentores del pensamiento neoliberal. El engaño consistiría en la eventual impresión de que se trata de argumentos tan absurdos que no encuentran acogida amplia. Aunque sea

verdad que muchos no se esmeran en la explicitación coherente de las premisas subyacentes a sus posiciones, es un hecho inequívoco que muchos comparten las conclusiones que derivan de esas premisas. Es mejor no engañarse: una propugnación exacerbada de la ideología del mercado cuenta en la actualidad con el apoyo de casi la totalidad de los grandes medios de comunicación en Occidente, está incorporada en el ideario político de la mayoría de los partidos políticos de centro y de derecha, y encuentra acogida substancial en la concepción del cristianismo no sólo de las vertientes abiertamente fundamentalistas (tele-evangelistas de la Iglesia Electrónica, etc.), sino también en los así llamados movimientos de laicos que han adquirido pujanza dentro de la Iglesia Católica. La ideología del mercado, en lo que respecta a sus tesis claves, ya se cotidianizó en el sentido común de las clases dirigentes del Tercer Mundo, con la excepción de minorías contestatarias. Se extiende asimismo, como cooptación de la mentalidad del pueblo simple, mediante estrategias que objetivan el conservadurismo de masas.

Los sectores de las iglesias cristianas de América Latina y el Caribe que se consideran progresistas en lo social y político —como es el caso de la línea que ha predominado en la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos de Brasil)—, se transforman en blanco frecuente de ataques, incluso por parte de órganos de prensa tenidos como razonablemente abiertos y críticos, mediante el empleo de una terminología sorprendente para algunos: se los acusa de ser retrógrados en cuestiones económicas. Nuestra intención en este momento no es endosar sin reticencias el pensamiento socio-económico que se podría suponer como más representativo de la CNBB, de acuerdo con el tipo de documentos ocasionales que se eligiesen para tal efecto. La cuestión que nos interesa en este instante es el aumento de la vigilancia ideológica, o si se quiere, de la censura pública al pensamiento de los obispos, aun cuando este pensamiento es todavía tan fragmentario y asistemático como en el caso en cuestión.

Vamos a un ejemplo particularmente esclarecedor. A través de un *lobby* discreto y hasta poco incisivo cuando se lo compara con el vigor y la persistencia de otros grupos de presión, la CNBB tomó posición sobre algunos temas socio económicos previstos en la nueva Constitución brasileña (reforma agraria, defensa de los sindicatos, algunos derechos sociales, etc.); con reducido éxito, dígase de pasada. Esta fue una ocasión, entre otras similares que se han acumulado en los años recientes, para que la prensa pasara al ataque. La propia CNBB sería la responsable por el deterioro de su imagen, he aquí la sutileza elefantina empleada. ¿Y las acusaciones?

Sin duda, dentro de un necesario impulso de renovación y de justas preocupaciones en el campo social, la parcela preponderante del clero brasileño procura responder a una realidad de distorsiones, inhumanidad y violencia que el país no puede soportar de forma indefinida. La lucha por los derechos humanos y la crítica a las desigualdades sociales, al lado de un impresionante esfuerzo de movilización popular, no tendrían por qué ir contra la imagen de la institución. Lo que pasa, sin embargo, es que la actuación de la Iglesia Católica en Brasil conoce, a cada día, un descompás mayor entre el plano de las aspiraciones legítimas que busca representar y las soluciones puramente imaginarias, cuando no retrógradas, que defiende. Un redistributivismo agrario que choca con cualquier pretensión de modernización y de fortalecimiento de la empresa productiva en el campo... todo va haciendo del supuesto "progresismo" de la CNBB apenas el sinónimo de una visión superada de la sociedad brasileña, una tentativa de fijarla a los cuadros de un pre-capitalismo idílico y sentimental, incapaz de proponer soluciones viables y modernas para los problemas sociales que, con acierto, no cesa de apuntar. En un momento en que los propios líderes del mundo socialista reconocen la necesidad de incentivar la competitividad, de dinamizar la producción, de confiar en los mecanismos de mercado, la idea de que el régimen de libre empresa es enemigo del desarrollo social parece todavía ser hegemónica en el clero brasileño. Es inevitable que, situándose con firmeza en la contracorriente de la historia, la CNBB enfrente críticas acerbas de sectores ponderables de la opinión pública —aparte de las que, movidas por un impulso ultraconservador, dirigen a la entidad un tipo de condenación directamente tributario de los tiempos de la guerra fría, viendo en sus actividades un caso patente de criptocomunismo [1].

Esta cita, un tanto extensa, nos pareció necesaria por su carácter altamente ilustrativo. Casi cada palabra merecería destaque y comentario. En nombre de "soluciones viables y modernas", se adoptan de modo irrestricto los artículos básicos del credo del mercado. Quienes no lo hacen son utópicos, pre-modernos, meros redistributivistas situados "en la contracorriente de la historia". Por lo tanto, más mercado y más capitalismo son la única salida viable para los agudos problemas sociales, cuya realidad se deplora, reconociendo a la CNBB el derecho de continuar deplorándolos, siempre y cuando no plantee jamás soluciones que puedan infringir la lógica del mercado, que aparece como el camino cierto para la fraternidad humana y cristiana.

Tenemos aquí, en apretada síntesis, la quintaesencia de todas las críticas de los ideólogos del American Enterprise Institute y de

[1] Cf. "A imagem da CNBB", en *Folha de São Paulo*, 10. VI. 1988.

muchas otras instancias similares a la Teología de la Liberación y a los documentos sociales de iglesias y grupos cristianos en materia económica. Sólo que el editorialista del diario basileño podía contar con una ventaja adicional: su diario tenía el prestigio de haber luchado contra el régimen militar, si bien de forma discreta, y no tenía fama de un anticomunismo obtuso. Esto le permitía sumarse a la versión predominante en Occidente acerca de las innovaciones en los países socialistas, las cuales son citadas como una prueba definitiva en favor de la superioridad *social* de la irrestricta economía de mercado. En otras palabras, dados los correctivos, evidentemente necesarios, en una concepción omniabarcante y burocratizante de la planificación socialista, los propios países socialistas sirven de argumento para reforzar la ideología del mercado ilimitado. Las metas sociales —quieren darnos a entender— dejaron de ser prioridad, inclusive en los países socialistas. El mercado las cumplirá de manera espontánea, sin que nadie necesite pensar en ellas.

En el capítulo anterior insinuábamos la radicalidad con la que se está perpetrando la expropiación del magisterio social de las iglesias. Hablábamos del despotenciamiento de los temas sociales, siempre de nuevo evocados en documentos eclesiásticos. En el ejemplo citado percibimos una maniobra más sutil: las denuncias pueden proseguir, en tanto no haya propuestas de solución ajenas a la lógica del mercado. Se trunca cualquier actuación profética al restringirla a mera denuncia, sin anuncio. Lo que por ventura hubiese para anunciar, ya fue "descubierto" y debidamente anunciado como única solución: el paradigma económico articulado a partir del interés propio y desdoblado en los mecanismos "espontáneos" del mercado. Sólo ellos merecen nuestra total confianza.

Es necesario insistir en la profunda significación de un hecho que sucedió, en sus aspectos substanciales, a lo largo de los últimos doscientos años, y cuyas manifestaciones recrudecen en nuestros días: la "religión económica" expropió y se adjudicó un magisterio infalible acerca del único sentido histórico aceptable del "mandamiento nuevo" ("Amense los unos a los otros como yo los amé") en el plano de la economía. Otros magisterios —eclesiásticos o de cualquier otra instancia extra-económica— podrán aún aspirar a alguna relevancia en otros terrenos: no sin embargo en el económico. Es esto, nada menos, lo que está implicado en las pretensiones de vigencia exclusiva, incuestionable y universal, de los principios inherentes al paradigma económico articulado a partir del interés propio. Todos los ingredientes del desdoblamiento de ese paradigma, en su versión ampliada como orden del mercado, sinónimo de orden de la sociedad, fueron ungidos de mesianidad social. Pretender negarles esa preñez de promesas sociales es

cometer el pecado imperdonable: el pecado contra el Espíritu Santo. Y si hubieran cosas "que todavía no podemos comprender", no importa, pues el espíritu del mercado es el único "Espíritu de la Verdad", es el "que nos conducirá a la verdad plena" (cf. Jn. 16, 13). Por la propia virtud de los presupuestos básicos del paradigma interés propio-mercado competitivo, cuyos mecanismos tienen un carácter naturalmente benéfico para todos, queda definido de antemano el único camino transitable en dirección a cualesquiera objetivos sociales.

J. K. Galbraith y P. Samuelson, testigos del hecho de que los propios adherentes de un paradigma se horrorizan a veces ante crueldades aberrantes, no titubearon en caracterizar la obstinación de la retórica del mercado como un fenómeno "teológico" y "religioso" (ver el capítulo I). Este fenómeno se inscribe en circunstancias particularmente graves, tanto en el plano del comercio internacional (mercados artificiosos y fuertemente dirigidos, instituciones "protectoras" rígidas, etc.), como en el plano doméstico de los países latinoamericanos y caribeños (modelos económicos que priorizan la exportación e impiden el fortalecimiento de mercados internos). La existencia de estructuras perversas consolidadas en los mercados reales, confiere a la retórica exacerbada sobre el "libre" mercado una dramaticidad e irracionalidad muy peculiares. Vivimos la era de un dogmatismo que, por no contar con la razón, recurre a nuevas sutilezas de la violencia.

2. La comunión idílica de destinos crueles y destinos benignos

Necesitamos de un pensamiento económico que salvaguarde al mismo tiempo el acceso a la creatividad y a la iniciativa individual, así como a las metas sociales de una felicidad humana que sólo adquiere sabor placentero cuando plenifica la vida de todos. Este es el sueño más profundo de todas las religiones. Las crueldades practicadas en nombre de la religión fueron obra de un tipo de religión que apostó a falsas salidas para la defensa del individuo con la simultánea mejoría de la convivencia social de los seres humanos. El rechazo de la fatalidad de destinos pre-definidos en los dos polos de la ecuación individuo-sociedad, es la marca característica de la utopía cristiana (y de todas las expresiones de esperanza humana radical).

Ningún proyecto histórico de organización de las esperanzas efectivamente realizables consigue alcanzar la plenitud de esa utopía. En este sentido también, ningún momento histórico del cristianismo logra realizar todas las exigencias de éste. Esto no es motivo para abdicar de la utopía cristiana. Por el contrario, es la

razón más de peso para su necesaria vigencia, en cuanto ideal religioso que se opone a la aceptación resignada de destinos fatales, tanto en el plano individual como en el social. La utopía cristiana es la fuente inspiradora y motivadora para mantener unidas, en la precariedad de los proyectos históricos, la afirmación de la vida individual y la afirmación de la dimensión enriquecedora de la convivencia social, bajo la égida de una búsqueda de la libertad y de la felicidad concebidas de tal modo que los dos polos, el individual y el social, sean asumidos como elementos constitutivos del ser libre y del ser feliz. El cristianismo, en esta su radicalidad, es una apuesta osada a la capacidad del ser humano de desarrollar una libido, subjetiva y socializada, que anhele un placer que no se satisfaga jamás con substitutos sádicos o masoquistas del placer.

Es presumible que el carácter limitante de todas las instituciones humanas, y su simultáneo carácter insubstituible, estén en la raíz de las recaídas, parciales o trágicamente totales, en "religiones del destino". No es este el momento para analizar cuánto de eso fue reapareciendo, siempre de nuevo, en las teologías y prácticas cristianas a lo largo de la historia del cristianismo. Ahora nos interesa destacar dos acontecimientos históricos que parecen haber influido de manera determinante el surgimiento de esa peculiar "religión del destino" que es la "religión económica", y que encuentra su expresión consumada en la ideología del mercado.

El primero se refiere a la ausencia de una elaboración suficientemente sistemática y satisfactoria de las nociones de libertad-con-dimensión-social y de felicidad-con-dimensión-social, en las corrientes de pensamiento y en las prácticas cristianas (y otras) que precedieron el surgimiento de las sociedades complejas en la era moderna.

El segundo acontecimiento fue la ocupación de ese vacío por una determinada concepción de la ciencia que pasó a arrogarse el papel de solucionadora, por la vía de caminos que se supone científicos, de las carencias de libertad y felicidad humanas dentro de la historia. Al arrogarse ese papel solucionador, la ciencia moderna hizo plausible que se adoptasen, en su nombre y como únicas soluciones viables, salidas que llevan la marca de un destino cierto e ineludible. En otras palabras, la ausencia de una teoría social acerca de caminos viables para mejorar la fraternidad entre los seres humanos —esto es, la ausencia de conceptos adecuados de libertad y felicidad en sociedades complejas— permitió que se buscase determinar, con la invocación de la racionalidad científica, el único camino transitable en dirección a la libertad y a la felicidad.

Apuntamos así a dos filones que sería necesario investigar para entender mejor cómo la "religión económica" llegó a proponerse, con reclamos de cientificidad, como el único camino

"libre" y "feliz" para la mejoría, individual y social, de la condición humana en sociedades complejas. De pasada conviene registrar que incluso el marxismo quedó hasta cierto punto aprisionado en el mito decimonónico de la inevitable "salida científica", aunque su propuesta de un camino "científico" para la mejoría de la condición humana en sociedades complejas des-fatalice en gran parte el proceso de la caminata social de los seres humanos, ya que insiste con tanta fuerza en la asunción consciente de metas sociales. En la "religión económica" burguesa la recaída en las redes de un destino pre-esbozado es muy clara. No es a la intencionalidad consciente de los seres humanos a la que se atribuye el encargo de crear resultados individual y socialmente benéficos en el plano de la economía. Mecanismos ajenos a la voluntad consciente de los seres humanos (el desencadenamiento "libre" de los intereses propios que logran resultados que jamás se propusieron; y los mecanismos del mercado que dirigen todo al bien común), pero que se declaran dignificados con racionalidad científica, se encargan de los resultados beneficiosos.

Es importante entender que los neoliberales no se reconocen menos "científicos" cuando exacerban, como veremos, la necesidad de total confianza en las fuerzas benéficas del mercado, puesto que para ellos es un sólido "dato científico" la total incapacidad de los seres humanos de concebir de forma consciente las metas socialmente mejores para su convivencia en la mejor libertad y mayor felicidad. Una cosa, no obstante, queda en absoluto clara: se trata de una recaída brutal en una "religión del destino" en la cual los seres humanos se entregan al arbitrio de fuerzas externas que no controlan, sólo que ese destino, ajeno a la conciencia y a la voluntad humanas, es visto ahora como destino "científico" y, además, benéficamente providencial. Los mecanismos del mercado obran como el otro nombre de los "designios de Dios" —este manto teológico del destino, que es nombrado justo en esos términos teológicos por M. Novak, G. Gilder, y otros.

Cuando se adopta semejante salida, y todavía más cuando es adoptada en nombre de una racionalidad científica incorporada a la "racionalidad económica", el ser humano no necesita preocuparse más por la difícil unidad dialéctica entre la teoría y la práctica, el horizonte utópico y la precariedad de los proyectos, la libertad y la socialidad, el ser real y el deber ser. La dialéctica se extingió dentro de un destino manifiesto. Lo que se requiere, aún y solamente, es la confianza y la humildad, esas virtudes básicas de la ética capitalista del mercado. Los dioses del destino prefijado reclaman humilde sumisión total, sobre todo de las víctimas de la trayectoria trazada de antemano. La humildad, sin embargo, adquiere formas agresivas en quienes se sienten electos, en el seno de ese destino, para coincidir activa, industriosa, creativa y

arriesgadamente con la dirección que ese destino, en su desdoblamiento histórico, va "revelando" a quienes están atentos a su voz. Los que no fueron electos para tan humilde entrega servicial están siempre tentados por el gusanillo de la envidia y de la soberbia que los induce a la rebeldía contra tal destino, por no tener suficiente fe en su carácter providencial y benéfico.

Cuando se adhiere a semejante salida, las conciencias pueden tranquilizarse y reposar. Se cumplió el salto de la confianza en las divinidades bienhechoras que gobiernan el mercado. La búsqueda cesó, la conversión se consumó. El propio San Agustín (que por algo es tenido como el "padre" de la predestinación) quedó atrás, porque el siempre continuó conjugando el "corazón inquieto" con el verbo en el tiempo presente, sin reposo definitivo (aunque, quizá, demasiado). "Inquieto está mi corazón, hasta que no repose en ti, Señor". Los teóricos neoliberales vuelven a enfatizar ese no-reposo-definitivo cuando insisten en el papel activo de la competitividad empresarial, siempre alerta para "escuchar la revelación" que brota del mercado como "movilizador de conocimientos" (Hayek). En esto divergen del reposo definitivo de las conciencias insinuado por las teorías de la competencia perfecta y del equilibrio general del mercado. No cabe duda, no obstante, de que incluso los empresarios siempre atentos a "nuevas revelaciones" emergentes del mercado pueden usufructuar una tranquilidad envidiable en su corazón, porque también para ellos la confianza en el carácter providencial del mercado es un artículo de fe indiscutible. Para unos, la "metanóia"— ese concepto neotestamentario fuerte que incluye toda la dialéctica de una conversión que jamás se concluye— es quietud definitiva del corazón que se equilibró en el equilibrio del mercado; para otros, es la adhesión tranquila a las tendencias seguras en dirección al equilibrio. En ambos casos, la confiabilidad total de los mecanismos del mercado.

¿Cómo se puede llegar a semejante "religión del destino"? En sociedades no demasiado complejas —por ejemplo, en comunidades relativamente pequeñas y bastante autónomas—, religiones de tipo más o menos fatalista, esto es, "religiones del destino", pueden ejercer un cierto papel estabilizador, por una parte, e incentivador de determinadas "virtudes necesarias" a la fraternidad comunitaria, por otra. En sociedades muy amplias y complejas, como las de las naciones modernas y sus relaciones mutuas, los desafíos humanos fundamentales, relacionados con la libertad y la felicidad, se revisten de una problemática inédita. Como dijimos, en los albores de la modernidad las sociedades más complejas que fueron naciendo se encontraron huérfanas de conceptos apropiados para construir nuevas formas de libertad y felicidad en contextos societales cada vez más complejos. Lo que

quedaba del cristianismo medieval no entregaba respuestas adecuadas al nuevo contexto. La ciencia, que surgía pujante, atrajo una atención mayor de los buscadores de nuevas respuestas a nuevas preguntas. Lo que más irritaba a Robert Owen en el cristianismo (como vimos, cf. capítulo I), era su incapacidad de reconceptuar el núcleo central del mensaje de Cristo —el descubrimiento de la libertad para entreamarse como hermanos— para un contexto donde el descubrimiento de la sociedad compleja y de las potencialidades nuevas de la economía eran los retos más imperativos.

¿En que habría consistido esa misión que, según esta lectura de la historia, el cristianismo dejó de cumplir en cierto momento? Usando un lenguaje con el cual el lector ya se familiarizó, diríamos: habría consistido, es probable, en la explícita integración de la dimensión social, en consonancia con las circunstancias nuevas de sociedades complejas, en los conceptos de libertad y de felicidad, sin desmerecer la dimensión subjetiva. Esto no parece haber sucedido a tiempo. La Reforma Protestante se caracteriza por el énfasis nuevo en la libertad del individuo frente a la aplastante jerarquización de las instituciones eclesiásticas existentes, lo que hasta cierto punto explica sus omisiones en cuanto a la creación de conciencia social para la lucha en el mundo.

¿Cómo se puede llegar a la cadena fatal de sinónimos: libertad individual-iniciativa-iniciativa privada-interés propio, con el salto acrobático: vicios privados-virtudes públicas? ¿No habrá sido justo por la ausencia de un concepto individual-social de libertad analíticamente mediado de cara a las nuevas circunstancias? En ausencia del tal concepto, la lógica de la economía se apropió del único concepto más elaborado de libertad que existía: el que se anclaba casi de forma exclusiva en el individuo. Otro aspecto que importa resaltar es el de la trágica ausencia de una noción, positiva y afirmativa, de la felicidad-en-sociedad, o sea, la falta de una teoría del placer en el cristianismo medieval, de acentuado corte crucicéntrico, dolorista y penitencial, con su valoración positiva del sufrimiento. La bandera de la felicidad y del placer puede así ser desplegada por el paradigma económico. Llama poderosamente la atención el hecho de que todo el pensamiento de la modernidad está penetrado por la preocupación por "ideas de felicidad", hasta culminar en las teorías "hedonistas" y subjetivas del valor en los economistas neoclásicos. Son hechos a ponderar.

El punto al cual estamos dando mayor énfasis en este apartado es la característica de "religión de *un destino determinado*" que identificamos en la "religión económica". El trazado del destino —que, dicen los economistas, fue "descubierto" y por eso es ahora destino manifestado a y para todos— camina por las sinuosidades de la activación de los intereses propios, bajo la égida de la dinámica

orientadora y equilibradora de los mecanismos del mercado. Las imperfecciones y pecados de la imperfecta colaboración humana con la racionalidad objetiva inscrita en ese proceso, se rediman dentro del propio proceso del mercado por el mecanismo de la competencia. La competencia es vista como el mecanismo de control y reorientación, en el caso de haber desdoblamientos indeseables del comportamiento movido por el interés propio. Es de esa manera que las divinidades bienhechoras del mercado transforman los propios pecados humanos en materia-prima aprovechable en el trazado de un plano, cuyo camino histórico se halla trazado en lo substancial.

Vemos, por ende, que el mercado es un destino superior al cual deben ajustarse los destinos individuales. Quienes no se ajusten serán víctimas molidas por el propio proceso que, tomado en conjunto, asegura siempre un saldo ampliamente positivo de éxitos benéficos en términos de bien común. Una vez establecido este dogma fundamental (que es una reformulación total del "mandamiento nuevo" del amor al prójimo), se creó la *koinonia* (la comunión) de los destinos individuales crueles con los destinos individuales benignos en una solidaridad misteriosamente benéfica para todos, dentro de un destino común superior. Es la *Communio sanctorum et peccatorum,* el Cuerpo Místico del Mercado, que cumple de modo infalible los designios de un destino global superior. Estamos tocando el núcleo ardiente de las *teorías sacrificiales* embutidas en esa "religión económica", que serán un asunto en el cual nos detendremos más adelante.

El lector ciertamente no consigue evitar a esta altura la evocación de algunos de los múltiples temas centrales del cristianismo asimilados, capturados e invertidos por esa "religión económica". La cuestión desafiante que se plantea para la teología es la de la "apertura", predisposición o disponibilidad de las versiones corrientes de esos temas cristianos para que fuese posible ese secuestro y cautiverio. Una vez realizada esa inversión, ¿cuál es el papel que cumple, en ese contexto transformado de forma tan radical, la predicación repetitiva acerca de esos mismos temas cristianos? Sin una des-inversión —esto es, sin un "recolocar sobre los pies" lo que se encuentra invertido (para utilizar la imagen de la cámara fotográfica oscura, que tanto fascinaba a Marx)—, ¿cuál es el impacto de un "mensaje ya invertido" en oyentes que ya son adeptos fieles de la idolatría del mercado? Un solo ejemplo: si los mecanismos implacables del mercado —otrora llamados a veces "molinos satánicos" [2], porque muelen las vidas de las víctimas

---

[2] Polanyi, Karl, *A grande transformação.* Rio de Janeiro, Campus, 1980, primera parte. La expresión "molinos satánicos", inicialmente aplicada a las fábricas, se extendió después al sistema de mercado.

inevitables— ya no son vistos en esa forma despectiva, sino que son llamados benéficos ya que en una visión global de la lógica del mercado todo redunda en beneficios comunes a todos, ¿cuál es la motivación que resta para una solidaridad humana, no apenas como actitud de beneficencia esporádica, sino como solidaridad mediada por estructuras económicas? ¿Sobra aún espacio para la conmiseración sincera, cuando la confianza en las soluciones providenciales del mercado la privó de su substancia, por no decir que en la práctica la ilegitimó?

3. La distinción necesaria entre mercados y sistema de mercado

A esta altura necesitamos un breve intermedio para aclarar mínimamente algunos términos en la intrincada selva terminológica relativa al mercado. Los lenguajes sobre el mercado se revisten con frecuencia de una extraña vaporosidad propicia para ocultar significados pre-dirigidos dentro de la lógica global del sistema de mercado, es decir, dentro de una economía que considera los mecanismos del mercado como su principio determinante, cuando no exclusivo. Hagamos pues un ejercicio de sensibilización para discernir maleabilidades necesarias en los lenguajes acerca del mercado, buscando quebrar la falsa suposición de que sólo es posible un referencial único, en términos de modelo económico, para el discurso sobre el mercado. Luchar por una difracción, posible y necesaria, en ese discurso, es algo imprescindible para romper con la sumisión idolátrica a la lógica del sistema de mercado.

Debemos comenzar bastante atrás en la historia. Lo que se entiende hoy por ideas económicas, de acuerdo con las pretensiones "científicas" de las teorías económicas modernas, no existía como tal en la Edad Media o antes. La ciencia económica, como concepto moderno, lo mismo que el papel que se atribuye a la realidad económica en las modernas sociedades complejas, no existían como tales en la fase histórica anterior. Existían, no obstante, formas diferenciadas de intercambio de bienes, ya como trueque por otros bienes, ya como trueque mediante un equivalente general, el dinero. En este sentido preciso existían también mercados, pero ellos eran un aspecto parcial, a veces bastante reducido, en la satisfacción general de las necesidades vitales. Este concepto restringido de mercado es todavía aplicable a microprocesos de economías muy limitadas y localizadas, comunitarias o no. Es el concepto de mercado restringido que retorna hoy, en minúsculos proyectos de convivencia "alternativa", sin embargo su total auto-

suficiencia, como llegó a existir en el pasado remoto, ya no es practicable.

Mercados restringidos, con aperturas parciales a otros mercados restringidos, determinaron básicamente la vida económica de los conjuntos humanos en la mayor parte del pasado. Es en el contexto de concepciones pre-modernas de la economía que debemos situar antiguas discusiones de los teólogos sobre el "precio justo" (al igual que sobre los intereses y la usura, como tema pre-moderno). Todo el moderno pensamiento económico, cuando se refiere al mercado, habla de una cosa por completo diferente: mercados amplios y su inevitable interligazón. Y cuando los econonistas, que elevaron la economía a disciplina científica autónoma, se refieren al mercado, aluden casi siempre al mercado como principio articulador de todo un paradigma económico. En este último sentido, predominante en absoluto en el pensamiento económico burgués, toda economía "verdadera" es entendida como economía de mercado, contrapuesta a otras formas de conducción de la economía —economías planificadas— en las cuales no se "respetan" las reglas "naturales" de la economía. De entrada, por consiguiente, el lenguaje que predomina en la ciencia económica tiende a censurar e invalidar lenguajes alternativos acerca de la economía. Las teorías económicas no coherentes con el paradigma del interés propio y del mercado son vistas como una infracción de la lógica del pensamiento y de los procesos económicos.

Eso dificulta enormemente una rehabilitación de lenguajes sobre el mercado en modelos de economía mixta o de economías con metas sociales planificadas y una adopción limitada de métodos de mercado, hallándose éstos supeditados a metas sociales prioritarias. De igual forma, se hace en suma difícil recuperar un sentido positivo para la "iniciativa económica" o la propiedad individual sin quedar aprisionado, de modo inmediato y fatal, en la falaz sinonimia con la "iniciativa privada" (concepto aún más difícil de recuperar) y la propiedad privada, conceptos estos plenamente integrados en el paradigma económico burgués. Hasta el concepto de mercado doméstico o interno suele estar sujeto de tal manera a una concepción del mercado global e internacional, que se hace difícil enunciar metas prioritarias de proyectos económicos nacionales.

El concepto de interdependencia (de los diferentes mercados nacionales) se inscribe de igual modo en un código pre-dirigido. Ya no significa la interligazón, perfectamente obvia, de mercados con una base nacional de sólida autonomía relativa y fundamental independencia. Por el contrario, se trata, en su uso más corriente, de un concepto adscrito a la lógica de una totalización de los principios del mercado, como principios directivos en escala inter-

nacional. En la práctica, dada la existencia de centros económicos e instituciones financieras tan fuertes que pueden imponer sus condiciones a los demás, no existe, de hecho, un sistema libre mundial de mercados ni una interligazón libre de los mercados. Existen, en escala mundial, economías que comandan (éstas son las verdaderas "economías de comando", y no las que planifican metas sociales) y economías dependientes. Es esta concatenación, regida por poderes acentuadamente desiguales, a la que se acostumbra llamar mercado internacional, una noción bastante ambigua dadas las disparidades e interferencias de todo orden. No obstante, esa interligazón es un hecho consumado, es una trama de la cual sólo la cohesión política de pueblos enteros, o por lo menos sólidos consensos de mayorías políticas, consiguen liberarse de forma parcial.

Este es, grosso modo, el contexto dentro del cual debemos "leer" los lenguajes acerca del mercado. Son lenguajes fetichistas que simulan la existencia de algo que, de hecho, no existe en esa forma (ocultamiento de la realidad por medio de apariencias engañadoras). Es evidente que existe en la realidad la vigencia práctica de métodos de mercado. Esa no es la cuestión, y tampoco es el problema mayor. Sería perfectamente imaginable un comercio internacional que conjugase la aceptación de mecanismos de mercado con acuerdos internacionales serios acerca de objetivos sociales de la humanidad entera, correspondientes a intereses comunes. La paz, la protección ambiental y las urgencias sociales en escala planetaria jamás encontrarán solución mediante mecanismos "naturales" de mercado. En consecuencia, no es tan difícil imaginar una planificación y un mercado conjugados, tanto en el plano internacional como en el plano doméstico de los diferentes países. Lo que se requiere son instancias adecuadas para la creación de consenso (porque las existentes están viciadas por la ideología del mercado).

Lo que en realidad predomina, a pesar de todos los hechos contrarios, es la *oikouméne* del paradigma del mercado como única ecumenicidad real en el mundo de hoy, de la cual dependen también, en sus relaciones económicas con el mundo capitalista, los propios países socialistas, aunque éstos hallan conseguido organizar precarios bolsones geográficos no regidos de modo primordial por los principios del paradigma del mercado. Enfatizamos: la *oikouméne* ideológica del mercado es la "religión económica" con pretensiones de validez universal y exclusiva, y ella continúa manteniendo prisioneros los conceptos de libertad y felicidad como metas con un camino definido en los mecanismos de mercado, aun cuando sea evidente de manera clamorosa que tales metas no se cumplen por ese camino para la mayoría de la humanidad.

Convidábamos al lector, al inicio de este apartado, a un intermedio sensibilizador en relación a la carga emocional e ideológica embutida en los lenguajes acerca del mercado, cosa que nos parece importante en el actual contexto de excitación de la retórica del mercado. La fuerza de censura y direccionamiento de los lenguajes no reside en primer lugar en su peso argumentativo. Los lenguajes más vulgares sobre el mercado contienen, por su propia estructuración, una constante incitación a saltos trascendentales. Entendemos aquí por "saltos trascendentales" (sin necesidad de largas digresiones acerca de variados usos posibles de la noción "trascendental") una cosa muy simple: saltar de forma indebida de un plano a otro, por ejemplo, del plano de los mecanismos económicos al de los enunciados generales sobre la sociedad; o del plano económico al de enunciados antropológicos acerca de lo que es la mejor forma de realización humana.

Para hacernos entender mejor, valgan dos ejemplos muy banales con la observación de que en ellos el "salto" no está insinuado de forma directa, sino que es introducido de modo indebido por medio de una analogía capciosa, mientras en las categorías económicas de que estamos hablando el "salto trascendental" ya es una incitación interna al propio lenguaje. Primer ejemplo: un/a profesor/a explica a sus alumnos que no se extrañen de que los peces grandes se coman a los peces menores, o que los insectos sirvan de alimento a los pajarillos, porque es así como funciona el equilibrio ecológico natural. Y concluye: en el mundo de los seres humanos también ocurren cosas parecidas que, aunque impliquen sufrimiento, se hallan en función de la mejoría moral de la sociedad...

Segundo ejemplo: un/a profesor/a explica a sus alumnos que el movimiento de los vientos se debe, en buena parte, al desplazamiento de capas de aire con temperaturas diferentes; como en un vaso de bebida, la parte más caliente tiende a subir y la parte fría a bajar. Y concluye: en el mundo de los seres humanos también es así; quien se esfuerza siempre sube porque es caliente, y quien es frío, desciende; querer es poder...

Como se puede notar, hay en cada caso un salto trascendental de la naturaleza a la historia. En las categorías económicas por lo general ocurre lo contrario: el salto se da de las relaciones sociales de producción (historia) hacia lo "natural". Lo que es acción humana pasa a naturaleza. De esa manera, lo que es arbitrario pasa a un "así tiene que ser". La ciencia económica es, en gran parte, una "naturalización de la historia".

Sintamos ahora cómo tales saltos son pre-incitados por el lenguaje económico. En el lenguaje sobre la "economía de mercado" muchas expresiones incitan a un salto "natural" en dirección a la libertad, la racionalidad, la eficiencia, la democracia,

etc. En los lenguajes usuales sobre la economía con planificación se insinúan saltos en dirección a la ausencia de libertad, al totalitarismo, al control total. Los lenguajes sobre economías mixtas, además de escasos, son movibles con facilidad de un campo referencial (mercado o plan) a otro; por eso son fácilmente cooptables o, como sucede las más de las veces, tenidos como inconsistentes.

Lenguajes acerca del *mercado:* las leyes del mercado, los mecanismos del mercado, el libre juego del mercado, fuerzas del mercado, libre competición del mercado, las decisiones que surgen del propio mercado, la eficiencia propia del mercado, el dinamismo del mercado, la racionalidad del mercado, las opciones del mercado, señales dadas por el mercado, alza o baja del mercado, mercado auto-regulado, equilibrio del mercado, "orden ampliado del mercado" (Hayek), ordenamiento libre por el mercado, economía de mercado, economía de libre mercado, sociedad de libre mercado, sistema de mercado, etc.

Lenguajes acerca de la *planificación:* planeamiento de la producción (¿por la sociedad?), planeamiento estatal de la economía, planeamiento centralizado, economía dirigida, economía de administración central, planeamiento burocrático, economía no libre, economía de comando, etc.

Lenguajes *intermedios:* economía mixta, economía social de mercado.

Son apenas algunos ejemplos para darnos cuenta del "cautiverio ideológico" de los lenguajes económicos. Hay un predominio casi absoluto de los lenguajes articulados desde la óptica del paradigma del mercado. Se extiende un manto de resonancias peyorativas sobre cualquier referencia a la planificación. Los equívocos de las planificaciones omniabarcantes en que incurrieron los llamados países socialistas empeoraron la situación. La ineficiencia y el empleísmo de ciertas empresas estatales en los países latinoamericanos y caribeños, sirven de pretexto para hacer aún más irracional la retórica acerca del mercado. En ese contexto exacerbado, los lenguajes de discernimiento se enfrentan con verdaderas murallas ideológicas.

Un ejemplo muy claro de eso es la interpretación de la prensa y de muchos economistas de Occidente respecto al esfuerzo de reformas en los países socialistas. Este es visto como un retorno, necesario e incondicional, aunque gradual, al paradigma del mercado, y no como aquello que, por lo que todo indica, pretende ser: el paso de la planificación omnímoda a una dosificación de mercado con planificación. Al menos, es lo que nos dicen los textos:

> ...lo que nos ofrecen del Occidente, en términos de economía, es inaceptable para nosotros.

> Hubo una opinión, por ejemplo, de que deberíamos desistir de la economía planificada y sancionar el desempleo. Sin embargo no podemos permitir eso, toda vez que nuestro objetivo es fortalecer el socialismo, y no sustituirlo por otro sistema.

Afirmaciones de ese tenor son innumerables. Basta, no obstante, que surjan algunas formulaciones que ya adquirieron un sentido pre-dirigido en la jerga occidental, para que aparezca la interpretación pro-mercado irrestricto. Ejemplos: "modelo económico más eficaz", "transformación radical del control centralizado de la economía", "forma más eficaz de propiedad socialista", "sustitución de los métodos predominantemente administrativos por métodos predominantemente económicos", "competencia socialista", "iniciativa de las unidades de trabajo", etc. En esa lectura distorsionada ya no queda ningún sentido real para insistencias como:

> ...tenemos en vista la democratización del planeamiento... con base en las necesidades sociales.
>
> En suma, las ventajas del planeamiento serán combinadas cada vez más con los factores estimulantes del mercado socialista [3].

Es evidente que el *impasse* en los lenguajes económicos no es apenas un *impasse* en el terreno económico. La intención primera de este libro es mostrar que el imp*asse* envuelve asimismo a la teología. En este instante, sin embargo, queremos apuntar carencias serias en el propio aparato conceptual de la economía. Las preconcepciones impregnan de tal manera el lenguaje económico más usual que se volvió espinoso elaborar conceptos todavía prácticamente inexistentes como: eficiencia social, propiedad participativa, planeamiento democrático y participado, iniciativa económica, democracia económica y social, y tantos otros para los cuales cualquier verbalización se ve afectada, de entrada, por impedimentos provenientes de una larga historia de captura ideológica de los lenguajes por el paradigma del mercado.

La distinción fundamental que juzgamos necesario recuperar, se refiere a una urgente ruptura con el dogmatismo avasallador del paradigma del mercado irrestricto. Aceptar y propiciar formas de mercado no es la misma cosa que adherir de modo incondicional al sistema de mercado. Este, además, no existe en forma pura en ninguna parte, como tampoco existe en ninguna parte una economía de puras variables económicas. Nos embaucan con la

---

[3] Gorbachev, Mikhail, *Perestroika. Novas idéias para o meu país e o mundo*. São Paulo, Ed. Best Seller, 1987 (16a. ed.), cit. págs. 93-115.

economía ficción de un paradigma que se presenta como meramente económico, cuando en realidad es una ideología propugnadora de intereses bien determinados. Ese paradigma incorporó en sus lenguajes todo tipo de promesas sociales. El existe para impedir que a partir de otras matrices o fuentes de criterios sean articulados propósitos sociales.

4. El modo peculiar de incorporación de la moral (y de la teología) en la economía de mercado

Vamos a dedicar un apartado a un objetivo bastante preciso: reafirmar, pero también redialectizar, una serie de puntos que hemos venido sustentando. En otras palabras, capacitarnos para la flexibilidad, evitar las super-simplificaciones, precavernos para no establecer ligazones que redundan en corto-circuitos u ofrecen un flanco abierto para réplicas y objeciones demasiado fáciles. En síntesis, lo que pretendemos insinuar es el siguiente conjunto de hipótesis: primero, cualquier abordaje del binomio economía y teología, sea cual fuere la posición ideológica asumida, tiene que confrontarse necesariamente con la teología que ya está imbricada o que ya es endógena en la economía, y viceversa; segundo, es de suponer que sólo de forma muy rara se realice una completa absorción recíproca entre los puntos de vista de la economía y los de la teología (ambos sujetos a variados enfoques e interpretaciones), sin fisuras y franjas oscilantes; tercero, es no obstante muy plausible que elementos claves de una u otra sean incorporados, recíproca o unilateralmente, de manera que aquello que fue incorporado lo halla sido al punto de no aparecer más a primera vista; y cuarto, es probable que ninguna absorción recíproca entre la economía y la teología sea tan tranquila y completa que ya no exista ninguna posibilidad de revolver esta absorción y desalojar lo que fue absorbido, aunque esto pueda requerir un esfuerzo arduo.

En esas hipótesis estuvimos hablando constantemente de teología. Para quien busca familiarizarse con la abundante literatura que versa de uno u otro modo sobre ese tipo de cuestiones, lo que más aparece en el debate es la "ética". Fue por eso que, de momento, colocamos la palabra "teología" entre paréntesis en el título de este apartado. Por otra parte, ya nos pronunciamos acerca del carácter ideológico de la usual separación entre la ética y la teología que es, además, una de las debilidades del tipo de llamados o argumentos utilizados en documentos eclesiásticos de cuño social. A lo largo de todo el texto anterior de este libro ya tomamos posición en cuanto al asunto: sustentamos que el paradigma económico del interés propio que se desdobla

en la economía de mercado no sólo contiene una teología endógena, sino que esa teología incorporada representa una inversión de temas centrales del mensaje cristiano, sobre todo del amor al prójimo. En el apartado anterior sugeríamos una prueba de captación de los direccionamientos ideológicos empotrados —por lo tanto incorporados— en los lenguajes en torno al mercado. Ahora se trata de avanzar un poco más en la caracterización de la manera singular o, como se dice en el título, del modo peculiar como se procesó, y aún se procesa, la incorporación de los valores éticos (y de los temas teológicos) en las propias categorías económicas. Con esto ya estaremos anticipando dónde buscar la teología incorporada en la economía, quedando claro que no es apenas, ni principalmente, donde ella es nombrada de forma explícita.

Comencemos con un ejemplo de advertencia hecha por un sacerdote a las autoridades eclesiásticas, en el sentido de que no mezclen conceptos éticos con conceptos económicos. El autor ciertamente tiene razón en cuanto a las dificultades de comunicación con los economistas (quienes por lo general se consideran exentos de valoraciones ético-políticas, tesis central de la ideología económica) que eso ocasiona. Sin embargo, no parece ser éste el punto de interés del autor. En todo su libro él insinúa un cierto privilegio científico de las categorías propias de la economía:

> ...no me parece científicamente acertado rechazar el capitalismo "por estar basado *en el lucro* como motivo de actuación". Este tipo de argumentación, como creo haber demostrado lo suficiente en este libro, induce al error de confundir mecanismos económicos de funcionamiento con mecanismos morales o, dicho de otra manera, categorías económicas con categorías morales: induce al error de *identificar* la obtención del beneficio empresarial en una economía libre de mercado con una determinada perversión moral, y de calificar así de forma superficial e ilegítima la economía de mercado como intrínsecamente perversa [4].

No hay nada que objetar en cuanto a la crítica a los moralismos emocionales. De hecho, el concepto de "lucro", que puede sugerir voracidad de ganancias, sólo es comprensible dentro de la globalidad del paradigma del interés propio y sólo es criticable en una teoría más amplia de la acumulación de capital. El autor, no obstante, sugiere una distinción nítida entre la ética y la economía. Esto solamente parece posible cuando se opera con el presupuesto de que no hubo absorción de categorías éticas en las categorías económicas o, por lo menos, que este proceso de incorporación no avanzó a tal punto que deba preocuparnos de manera seria.

---

[4] Menéndez Ureña, Enrique, *O mito do cristianismo socialista*. São Paulo, Ed. Loyola, 1982, pág. 182.

Sin embargo, uno de los méritos de Marx consiste precisamente en habernos mostrado que todas las categorías esenciales de la economía burguesa son fetichizadoras, puesto que nunca son mera expresión de variables económicas. Son fetichizadoras, entre otros motivos, porque se presentan como económicas, pero de hecho siempre expresan relaciones sociales; y porque esta característica queda oculta en su forma económica, pueden adjudicarse la pretensión de un discurso "científico" totalizador acerca de la historia social de los seres humanos, el cual está anclado en lo económico y jura que permanece de modo exclusivo en este terreno, aunque se declare omniabarcante en relación a la producción y reproducción social de la vida humana. Dicho de otra forma, es en el carácter fetichizador de las categorías económicas —esto es, en el "aura teológica" o en la "fantasmagoría teológica" que las constituye (utilizando el lenguaje de Marx)— que se encuentra la "perversa infinitud" que les permite instaurar, desde lo económico, la legitimación (aparente) de un discurso universalizante que, una vez instaurado, puede permitirse el lujo de desdeñar la moral y la política y simular una neutralidad en esos terrenos, porque de hecho ya los incorporó.

Para deshacer esa operación fetichizante, que en el fondo es de cuño teológico (cosa que Marx insiste en revelarnos, si bien muchos "marxistas" no consiguen acompañarlo en este punto preciso), es necesario devolver las categorías económicas al terreno material de la economía y, si es del caso, invalidarlas como categorías apegadas de modo exclusivo a ese plano material ya que lo ocultan recubriéndolo con "fantasmagorías teológicas". En el fondo es en eso que consiste el materialismo de Marx, que es una lucha por devolver la economía a su plano propio y deshacer la inversión fetichista que elevó las cosas (mercancías, dinero, Capital) a agentes "hipostasiados" (personalizados), rebajando las personas a cosas. En otras palabras, desfetichizar la economía significa destruir su determinismo en relación a las relaciones sociales de los seres humanos, arrancándole el derecho de incorporar en sus propias categorías la fe, la moral y la política, que de hecho procuró absorber. En este esfuerzo desfetichizador, Marx —tan extrañamente acusado de determinista— es de forma radical contrario al determinismo que se arrogan las categorías de la economía burguesa.

Otro asunto donde Marx parece reincidir en el cientificismo decimonónico es en su sueño de contraponer a la mitología de las categorías económicas burguesas otro tipo de concepción básica de la economía, con las categorías correspondientes, que propicie de manera directa la priorización de metas sociales dado que su matriz articuladora —del todo diferente del núcleo articulador (el interés propio) que determina el paradigma de la economía de

mercado— está centrada en la producción social de la vida. Suponer que eso sea posible, una vez más en nombre de la pura ciencia acerca de la economía, aunque sea en una perspectiva claramente distinta del paradigma burgués, parece objetable en la medida en que al erigir otro tipo de sueño cientificista (el socialismo científico) quedará con facilidad la impresión de que se pretende imponer otro tipo de camino predefinido por la propia forma de encaminamiento de la economía. Sólo en este sentido el Marx antideterminista, que se opuso al evidente determinismo del paradigma burgués, se torna acusable de un nuevo determinismo pues es evidente que también su visión alternativa de la economía pretende asegurar una inclusión de categorías ético-políticas en el encaminamiento económico de los proyectos socialistas. La objeción más seria no es a esa inclusión, sino que se refiere a la amenaza de vaciamiento del primado de lo ético y de lo político como instancias articuladoras de criterios sociales, alimentando la participación activa y consciente de los seres humanos en cualquier proyecto histórico.

Estamos intentando radicalizar la cuestión en dirección a preguntas fundamentales. ¿Es inevitable, y por eso necesaria, la incorporación de criterios éticos y políticos en las categorías económicas de cualquier proyecto histórico, dada la importancia fundamental de la economía en la producción social de la vida? Si la respuesta fuere "sí", en principio esta respuesta afirmativa no nos lanza de forma irremediable a determinismos económicos. Dos cosas, no obstante, quedan establecidas: primero, la propia relevancia de lo económico en la producción social de la vida (que, sin embargo, puede variar mucho según avance o se atrase la satisfacción de las necesidades vitales de los seres humanos, lo que nos obliga a conceptuaciones contextuales e históricamente concretas de lo que se entiende por producción social de la vida) obliga a cualquier proyecto histórico a incluir en sus perspectivas económicas determinados valores ético-políticos, inter-relacionando por lo tanto de manera dialéctica la esfera económica, la ético política, la cultural, e inclusive la religiosa, de tal modo que abolidas las autonomías completas de cualquiera de ellas tampoco desaparezca en esa interpenetración una sólida autonomía relativa, sin la cual se extinguiría la critica recíproca y la dialéctica se estancaría en un monismo; segundo, todo depende, en consecuencia, de *cuáles son las categorías éticas* por las que se opta en determinado proyecto histórico y *cuál es el modo de incorporación* de las mismas en las diversas formas institucionales (económicas, políticas, etc.) que se asumen como mediadoras en la consecución de los objetivos de ese proyecto histórico.

Ahora llegamos realmente al punto en el cual el título de esta apartado adquiere un sentido preciso. ¿Cuál es el modo peculiar

de incorporación de las categorías éticas (y teológicas) en el paradigma de la economía de mercado? La cuestión, por ende, ya no es si ella incorporó o no determinadas categorías éticas, sino cuáles incorporó y cómo las incorporó. La pregunta genérica (¿incorporó o no?) apenas persiste para aquellos —y son la mayoría de los economistas, adeptos férreos de la irrestricta economía de mercado— que mantienen la absurda convicción de que sus teorías económicas son ciencia pura, sin ninguna inclusión valorativa. La persistencia de esa ideología es el motivo por el cual aquello que ya no es, *per se*, la cuestión que nos interesa, se vuelve, una vez más y aún, parte de esa cuestión. ¿Por qué? La respuesta es: porque la propia pretensión de neutralidad valorativa cumple un papel decisivo en el modo como las categorías económicas absorben categorías ético-políticas. Es por esta razón que no podemos zambullirnos de manera directa en otros aspectos relevantes de ese modo peculiar de absorción de categorías éticas, que precisamos captar en lo que toca al paradigma de la economía de mercado.

¿Por qué el "sistema de creencias" (Galbraith) de la economía de mercado logró que "la defensa de la fe" se hiciera operativa por medio de una pretendida "ciencia"? En el inicio del siglo pasado, Nassau Senior estableció una comparación notable entre la astronomía y la economía. Así como la astronomía es algo bien diferente de la navegación, y nadie pide que los astrónomos se encarguen de dirigir los navíos, así también la ciencia económica no debe ser envuelta en cuestiones morales o en la política práctica. Es evidente que la comparación es falaz, porque oculta que antiguamente ningún navegante estaba dispensado de los conocimientos de la astronomía. Después de muchos antecedentes preparatorios, los economistas neoclásicos declararon la emancipación definitiva de la ciencia económica de cualesquiera preocupaciones morales. Es famosa la frase de W. S. Jevons: "Si la economía quiere ser en efecto una ciencia, ella debe volverse una ciencia matemática". Y fue así como la mayoría de los economistas pasó a ver su "ciencia": como un reino de verdades exentas de valoraciones. En la formulación agudamente crítica de Galbraith, esa ideología afirma lo siguiente:

> Las cosas pueden distar de lo que es bueno, de lo que es *fair*, de lo que es tolerable; éste no es el problema del economista en cuanto economista. En virtud del reclamo de que la economía debe ser considerada como ciencia, ella debe separarse de la justicia o injusticia, del sufrimiento y de la opresión causados por el sistema. La tarea del economista es permanecer distante, analizar, describir y, si es posible, expresar todo en fórmulas matemáticas, pero no

pasar jamás a juicios morales o envolverse de cualquier otro modo [5].

Galbraith pasa a una ironía feroz acerca de la falta de preparación de los economistas, debido a su distorsión profesional, para darse cuenta de los presupuestos del poder implicados en su ciencia:

> Como una cuestión práctica, tal vez sea hasta bueno que no todos los economistas comiencen a envolverse en problemas prácticos. El resultado podría ser muy bien una mezcla ensordecedora de voces. Mas la historia no puede ser negada: la pretensión de la economía de ser una ciencia está enraizada con firmeza en la necesidad de una escapatoria delante de la queja acerca de las inadecuaciones e injusticias de un sistema, con el cual la gran tradición clásica está comprometida. Y esta pretensión continúa sirviendo como parapeto defensivo para ir llevando una vida profesional tranquila y no controvertida, también hoy [6].

Por consiguiente, el reclamo de la más exenta cientificidad es, en sí mismo, un salto trascendental. Este salto se da a partir de la base de presupuestos éticos bien determinados —la pre-definición del único camino viable para la consecución del bien común— en dirección al plano "científico", en el cual las categorías económicas asumen una función reduplicativa y homologadora de la opción ético-política ya preestablecida, y ahora enterrada en las propias categorías económicas. De esa forma la ciencia económica se erige en teoría general de lo que pasa y debe continuar aconteciendo en el mundo de los seres humanos. Quien acompaña las modernas discusiones epistemológicas sobre la terrible ambigüedad que se cristalizó en el estatuto de cientificidad de las ciencias en general, sabrá ahora aplicar esa crítica epistemológica con peculiar énfasis a la ciencia económica. Un grupo de jóvenes científicos mexicanos expresa esa crítica de un modo impactante, parafraseando formulaciones del joven Marx en su crítica a la intencionalidad totalizadora de la religión:

> La ciencia se tornó una totalidad acabada... Es la realización fantástica de la esencia humana, donde esta esencia humana pasa a carecer de realidad. La ciencia de nuestros días es, por un lado, la expresión de la miseria real, justificación, explicación racional, y, por otro lado, es esperanza, es ilusión: es la felicidad ilusoria del pueblo. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un

---

[5] Galbraith, J. K., *Economics in Perspective*. Boston, Houghton Mifflin Co., 1987, pág. 124.
[6] *Ibid.*, pág. 125.

estado de cosas es lo mismo que exigir que se abandone un estado de cosas que requiere tales ilusiones. En la medida en que la ciencia se constituye en juez y árbitro, (se postula) que sólo el conocimiento científico es verdadero y que la verdad sólo puede ser científica. Ya que la ciencia se transformó en falsa conciencia, su falsedad consiste en esta afirmación: ciencia y verdad son idénticas. Puesto que la ciencia se dice objetiva, y esto forma parte de la falsa conciencia que tenemos a su respecto, se declara independiente de la conciencia social. Está, pues, al margen del acontecer político, de todo "análisis concreto de situaciones concretas" y, en el decir de Marx, tiene tanto más valor cuanto más carece, aparentemente, de significación política. La empresa de dominación en la cual la ciencia se comprometió es tanto más eficaz cuanto más neutra ella aparenta ser. Esta apariencia de neutralidad es lo que le confiere su terrible eficacia [7].

Retomando una vez más la cuestión precisa acerca de *cómo* (el modo peculiar) se incorporaron *qué* categorías éticas en las categorías económicas del paradigma de la economía de mercado, ya podemos limitarnos a una especie de mapa-guía para una ulterior profundización de la reflexión. Aunque a muchos eso les parezca inverosímil, dada su deformación profesional, ya podemos partir de la presuposición firme de que hubo en realidad tal incorporación. Podríamos todavía demorarnos en ejemplos de cómo se hace espinoso para muchos economistas llegar a este punto ya establecido. Valga como ejemplo la confesión sincera de un economista, asesor frecuente del Consejo Mundial de Iglesias en asuntos económicos, al relatar cuánto le costó descubrir que "el principio del mercado es el interés propio, sin ninguna consideración altruista", que "la distinción entre decisiones científicas y decisiones éticas es falsa", que "la así llamada economía de 'libre mercado' está basada en decisiones fuera de la esfera de la economía", que la economía como tal "no posee reglas científicas para decidir sobre la asignación de recursos", que "los economistas que se declaran valorativamente neutros siempre santifican el *statu quo*", que "no es válido argumentar que las consideraciones éticas para las opciones sólo deben ser mencionadas cuando los cálculos económicos estuvieran completos", que las decisiones más cruciales "no pueden ser tomadas sobre la base de principios económicos o de la lógica del mercado", que existe un determinismo embutido en la ciencia económica en la medida en que llama "genuinamente libres" las escogencias hechas en obediencia a "leyes deterministas de la economía", etc. [8].

---

[7] Alvárez, C. et al., *El silencio del saber. Notas para otra filosofía de las ciencias.* México D. F., Ed. Nueva Imagen, 1979, págs. 26s.
[8] Kurien, C. T., "Economics and Ethics. A reflection", en Schmidt, W. R. (ed.), *Catalysing Hope for Justice.* Genéve, WCC, 1987, págs. 185-190.

Convengamos por lo tanto, para que nuestra reflexión pueda proseguir de manera fructífera, en que pensar instituciones y sus ingredientes organizativos, así como crear instituciones en la práctica de la organización social, cualquiera que sea la esfera predominante de esa institucionalidad —la economía, la política, etc.—, siempre significa adoptar determinados valores ligados, y sólo disociables de forma parcial, de una determinada racionalidad científica. Esto nos obliga a reflexionar sobre las formas como se concatenan los polos apenas relativamente autónomos de los valores éticos, por un lado, y de las racionalidades científicas, por otro. Lo que el moderno cientificismo aún admite es la reflexión acerca de una concatenación de esferas relativamente autónomas —en un segundo sentido de este concepto— entre las diversas racionalidades científicas, cada cual con una cierta especificidad, dentro de la racionalidad científica entendida como una sumatoria de todas ellas. Ya ahí surgen problemas porque la racionalidad de una determinada ciencia, por ejemplo la economía, puede pretender devorar de modo imperialista todas las demás, anulando su —siempre precaria— cientificidad. Es lo que aconteció en gran escala en detrimento de la psicología, cuando una determinada visión del comportamiento humano (el placer, para el ser humano, significaría siempre la priorización de sus propios intereses) fue incorporada en la antropología económica de los neoclásicos.

Lo que los economistas admiten con dificultad discutir, es la inter-relación entre la racionalidad económica propiamente dicha y las esferas relativamente autónomas de las matrices de criterios éticos, estéticos, religiosos. Dicho de otra manera, la inter-relación entre la esfera de la ciencia y la esfera de los valores (cualesquiera que sean) es declarada una discusión inútil y sin cabida para el economista. Como vimos, ésta es la salida cómoda para lavarse las manos delante de los efectos desastrosos de la economía, que en esta visión cientificista jamás son atribuibles a la economía en cuanto "ciencia", sino sólo a los usos imperfectos o incorrectos que "otros" hacen de ella. Ahora, sin embargo, nos interesa la otra implicación de esa posición cómoda: es así como se hace posible el contrabando de la ética hacia el interior de las categorías económicas sin que se admita que tal cosa está sucediendo, puesto que todo pasa a tener el valor de "racionalidad económica" declarada con toda tranquilidad pura ciencia.

Un tema denso, al que no podremos dedicar nuestro tiempo en este momento, es el de las consecuencias inevitables que eso tiene para la propia concepción del mundo de los valores. A partir del momento en que se admite que pensar instituciones y adoptar instituciones significa siempre invertir valores éticos, en la teoría y en la práctica, surge inevitablemente una bifurcación de caminos dentro de la propia concepción de los valores éticos. ¿Cómo y por

qué? O se cae en la peligrosa creencia de que la totalidad de los mejores valores éticos fue integrada por entero en este determinado proyecto histórico con sus formas institucionales (y entonces ya no sobrevive ningún núcleo articulador de valores, como núcleo relativamente autónomo, como base para un permanente recobrar la crítica a ese proyecto y sus instituciones; es decir, surge la sacralización del proyecto y de las instituciones; se pierde el horizonte utópico; muere la dialéctica); o se pasa a tomar conciencia de que todas las inversiones de valores éticos en proyectos históricos y sus institucionalidades son siempre imperfectas y precarias, aunque válidas y necesarias.

Unicamente quienes dan este último paso y admiten una dialéctica necesaria entre el horizonte utópico y los proyectos históricos, son capaces de elaborar recursos, teóricos y prácticos, que nos resguardan, por un lado, de las sacralizaciones indebidas (fuente última de todas las lógicas de la opresión, de los autoritarismos, de las demonizaciones, etc.) y, por otro, motivan, pese a esas precariedades de todo lo que es histórico, la adhesión corajuda a los proyectos factibles, a la luz de la mejor inversión de valores concretamente posible en un determinado contexto.

Sabemos que estos planteamientos aluden a un tema exigente y poco frecuente hasta el momento en las discusiones de los grupos progresistas. Sin embargo es un tema urgente para obviar las eternas tentaciones de recaída en nuevos mitos cientificistas, nuevas sacralizaciones o, del lado contrario, las eternas legitimaciones de la resignación y de la acomodación, porque, a final de cuentas, el mejor de los mundos posibles nunca está al alcance de la mano. Para el plano de la fe este tipo de reflexión es imprescindible, porque nunca se debe pedir una fe incondicional y totalizadora frente a cualquier proyecto histórico y sus institucionalidades (incluidas ahí las propias instituciones eclesiásticas, que jamás agotan el horizonte utópico del cristianismo); lo que no significa retraerse a la impotente "reserva crítica" cuando ésta también adquiere razgos totalizadores que imposibilitan la adhesión, decidida y jubilosa, a proyectos históricos que pueden realmente mejorar la convivencia humana. Afirmar que el amor sólo es real cuando se actualiza con mediaciones históricas asumidas de forma efectiva, no es lo mismo que decir que esas mediaciones garanticen una totalización del amor. La Iglesia no es el Reino de Dios, y ninguna revolución, incluso la más urgente y necesaria, debería anular el horizonte utópico que es imprescindible para que la organización de la esperanza pueda mejorar, en una dialéctica permanente dentro de la historia, sin nunca declarar que la historia está concluida.

Una ciencia social que procure ser de modo consciente una ciencia moral-social, esto es, que sepa trabajar en conjunto el

horizonte utópico (admitido de manera expresa y no escamoteado), las inversiones éticas prioritarias y urgentes (donde se impone por lo normal una dolorosa selectividad, ya que no todo puede ser hecho al mismo tiempo) y las racionalidades científicas mejores que estén disponibles, tal ciencia social es todavía prácticamente inexistente. Pero ella es anhelada por muchos en la actualidad. En vez de una ciencia de ese tipo, lo que existe son sacralizaciones que se pretenden científicas, que inyectaron en sus categorías —sin que por lo general lo admitan— determinadas categorías éticas. De ahí resultan crueles amordazamientos de la esperanza humana, trágicamente en nombre de la ciencia.

Este tipo de discusión despunta hoy con fuerza en relación a la economía [9]. Muchos se dan cuenta con claridad de que el paradigma de la economía de mercado recortó de forma drástica los valores éticos practicables, limitando o incluso vetando la adopción de otros criterios valorativos. Hasta este punto llega, con creciente abundancia, la crítica a ese paradigma. Es bastante raro, no obstante, encontrar un análisis más radical que muestre que la inversión selectiva de valores en ese paradigma económico se dio en una forma tal que quedó creada la posibilidad de anunciar, al mismo tiempo aunque mentirosamente, otros valores deseables, dando a entender que ellos ya quedaron incluidos en el paradigma, y sirviéndose de ese mecanismo ideológico para no mostrar los que en efecto fueron incluidos. Dicho de otra manera, las categorías económicas del paradigma del interés propio se imponen como la única salida para hacer efectivos valores que están secundarizados o excluidos de modo terminante de ese paradigma. Semejante transmutación, que logra presentar al egoísmo como la única salida para el altruismo, se implantó dentro, esto es, en la estructura interna de las propias categorías económicas.

Por un lado, se anuló el horizonte utópico en lo que se refiere a la economía, porque éste quedó eliminado mediante la utopización de un determinado paradigma económico; por otro lado, quedó dogmatizada una pequeña y restrictiva selección de valores, ligados de modo estricto a los intereses individuales, que pasaron a valer como intereses sociales en nombre del realismo, o sea, en nombre de las contingencias históricas de la subjetividad humana. El sujeto humano quedó así redefinido de modo radical

---

[9] Boulding, K. E., *The Economy of Love and Fear: A Preface to Grand Economics*. Belmont (California), Wadsworth, 1973; Phelps, E. S. (ed.), *Altruism, Morality and Economic Theory*. New York, Russell Sage Foundation, 1975; Collard, D., *Altruism and Economy: A Study in Non-selfish Economics*. Exford, Martin Robertson, 1978; Hirschman, A., *A economia como ciência moral e política*. São Paulo, Brasiliense, 1986, especialmente págs. 119-133.

y, con su redefinición, se redefinió también la historia posible. Ella quedó colocada sobre rieles fijos que no admiten desvíos. No es la primera vez que se utiliza esa imagen de los rieles del tren, ese camino metálico prefijado que permite acelerar el viaje. Ella aparece con acentuada fascinación en los primeros neoclásicos estadounidenses (J. B. Clark e I. Fisher). Es la imagen del productivismo eficientista, que confunde la producción de riqueza con el bienestar automático para todos.

Todo eso radica, sin embargo, en una larga historia. Habria que remontarse a las más antiguas, y siempre renovadas, mitologías acerca del dinero como entidad mágica imbuida de un espíritu salvífico, tema económico-teológico sobre el cual existe una vasta y fascinante literatura [10]. No obstante, a nuestro modo de ver no se llega lejos en esa búsqueda de las raíces de las inversiones ético-teológicas practicadas mediante categorias económicas, si no se toman en consideración los cambios profundos que ocurrieron con la propia concepción del dinero cuando éste, una vez invalidado el mero atesoramiento muerto, pasó a ser dinero vivo que "trabaja" y se reproduce, hasta alcanzar la perversa infinitud del Capital que se autovalora de modo tendencialmente infinito [11].

Poco o nada entendió acerca del paradigma del interés propio quien lo desprecia, de forma moralista, como exaltación plena del más feo de los egoísmos. Sólo cuando insertamos ese paradigma en el contexto fantasmagórico de las perversas infinitudes del dinero y del Capital, conseguimos entender por qué él puede quedar preñado de manera tan milagrosa de infinitas promesas de beneficios desparramados, socialmente, en todas direcciones. Alrededor de un siglo y medio duró la lenta purificación espiritual del interés propio. Cuando, sin embargo, se llegó a la "certeza" de haber "descubierto" el camino más auspicioso para hacer el bien a nuestros semejantes por la magia prodigiosa del interés propio, ya que no existían robustas teologías alternativas que derrumbasen esa "certeza", había llegado el momento de desdoblar ese núcleo germinal de criterios en el sistema de mercado.

Creemos que al hablar de "La gran transformación", Karl Polanyi se refiere de hecho a dos grandes transformaciones: la que ocurrió con la avasalladora implantación, a hierro y fuego, del

---

[10] Schacht, Joachim. *Die Totenmaske Gottes* (La máscara mortuoria de Dios). Salzburg, Otto Mueller Verlag, 1967 (traducción francesa: *Anthropologie culturelle de l'argent*. Paris, Payot, 1973 —ver bibliografía); Kurnitzki, Horst, *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la femineidad*. México D. F., Siglo XXI, 1979; Borneman, Ernest, *Psychoanalyse des Geldes*. Fankfurt a M., Ed. Suhrkamp, 1977 (ver bibliograrafía).

[11] Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx*. México D. F., Siglo XXI, 1985; Hinkelammert, Franz J., *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI, 1981 (2a. ed., revisada y aumentada), primera parte.

sistema de mercado a partir de finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX; y la que debería ocurrir (según él esperaba en 1944) después de la revelación plena de las características brutalmente inhumanas de la lógica del mercado. La primera gran transformación se consumó con una increíble incorporación de dosis fuertes de ética y teología en las categorías económicas, y redujo las teologías eclesiásticas a un débil juego marginal (es la historia que Polanyi nos cuenta con brutal sinceridad). La segunda continúa desafiándonos, y ella no se dará sin la creación de un fuerte pensamiento ético y teológico fincado en núcleos alternativos, generadores de criterios alternativos [12].

Para acompañar la reflexión de Polanyi conviene, de entrada, captar algunas de sus distinciones básicas. La primera se refiere a la propia noción de economía: él prefiere con claridad el concepto de economía como sinónimo del paradigma burgués del sistema de mercado, porque esto es lo que él analiza de manera crítica; esto en contraposición a una noción más genérica de economía como cualquier forma de organización de la producción y distribución de bienes. La segunda distinción se refiere al concepto de mercado: una cosa son los mercados que asumieron formas variadas a lo largo de la historia, y pueden volver siempre como una referencia importante en proyectos económicos diferenciados no sujetos de forma exclusiva al principio del mercado; otra cosa es el sistema de mercado o economía de mercado, que apenas logró imponerse como tal en fecha bastante posterior a Adam Smith, después de un largo metabolismo ético y teológico dentro de las categorías económicas (haciendo aceptables las crueldades más chocantes una vez establecida la firme creencia de haber hallado la "receta económica" más humana, a pesar de todos los desmentidos de los hechos).

La instauración triunfante del sistema de mercado fue una historia dramática. La digestión moral del clamante pauperismo que acompañó la primera Revolución Industrial, es uno de los hechos centrales de ese drama de grandes proporciones. La certeza de que la "benevolencia" podía ser dejada de lado y que bastaba la confianza en el carácter benéfico del paradigma del interés propio del mercado auto-regulable, todo eso representó una de las más profundas y más increíbles revoluciones en el pensamiento ético y religioso que la humanidad vivió. Fue una verdadera retraducción de todos los criterios básicos en la forma de encarar la vida humana en las sociedades complejas. Sólo a duras penas, pero al final de manera impetuosa y jubilosa, el sistema de mercado

---

[12] Polayi, Karl, "Our Obsolete Market Mentality", en Dalton, George (ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economics. Essays of Karl Polanyi.* Boston, Beacon Press, 1968; además del libro citado en la nota 2.

logró implantarse. Es preciso entender que en realidad la irracionalidad del sistema de mercado es una irracionalidad con características profundamente éticas y teológicas, mediadas por los conceptos económicos. La irracionalidad del mercado es, también, la irracionalidad de su teología.

En el corazón de la implantación del sistema de mercado encontramos las "mercancías-ficción": el dinero, y todos los bienes producidos por el ser humano, reducidos a mercancías; la naturaleza y todos los recursos naturales, reducidos a mercancías; y el propio se humano lanzado en medio de los mecanismos ciegos del mercado, como simple mercancía. El sistema de mercado sólo se tornó efectivamente tal cuando se instauró de forma definitiva la creencia de que él es, en plenitud, un sistema autoregulador. Lo esencial del mito del mercado consiste en la "hipóstasis", es decir, en la suprapersonalización del mercado con atributos de agente autónomo. Una vez llegados a tamaña fe, los seres humanos podrán abrirse a una confianza ilimitada. No importaba si "los 'molinos satánicos' descartaban todas las necesidades humanas". Un día el mercado redentor las atendería todas en su magia bienhechora.

Apenas nos es posible, en la brevedad imperiosa de este texto, una provocación al estudio ulterior de la asombrosa metamorfosis de los valores y de las instituciones que la implantación de la *oikouméne* del mercado significó para la historia humana. En el momento en el cual se hacía patente el desafío de que los seres humanos asumieran una conciencia del papel activo y creador que les incumbe en la conducción de una historia social cada vez más compleja y potencialmente más autodestructiva, esa emergente conciencia social pasó a ser domesticada por el sistema de mercado que se arrogó el derecho de pre-definir el único camino transitable.

Durante todo el siglo XVIII, las sociedades más avanzadas en lo económico albergaban aún bolsones de resistencia —en los terrenos económico, político e intelectual— a la implantación del sistema de mercado. La sociedad se resistía a ser transformada en un mero apéndice de un rígido paradigma económico. La mezcla de esas resistencias con los avances inexorables del sistema de mercado dificulta mucho, en cualquier relectura de ese período histórico, la distinción entre las chispas de pensamiento efectivamente emancipatorio y la incorporación de las aspiraciones democráticas a la ideología del mercado. Sin embargo es importante retener esa distinción por dos motivos: primero, para entender que la implantación del sistema de mercado no fue, de manera alguna, el proceso espontáneo y sin violentas intervenciones políticas que los ideólogos posteriores del liberalismo nos pintan; segundo, porque el desenmarañamiento, o si quieren, la refuentización de los ideales democráticos exige de nosotros una

relectura constante de los principios emancipatorios que el paradigma del mercado consiguió, hasta cierto punto, sofocar. Dicho de otro modo, necesitamos emplear también argumentos históricos en el esfuerzo de desvincular los ideales democráticos de la rigidez del sistema de mercado [13].

En la extrema artificialidad de los sistemas de mercado, únicamente una redefinición profunda del ser humano permitiría vencer las resistencias:

> La verdadera crítica a la sociedad de mercado no es por el hecho de ella basarse en la economía —en un cierto sentido, toda y cualquier sociedad tiene que basarse en ella—, sino a que su economía se basa en el auto-interés. Una tal organización de la vida económica es por entero antinatural, en el sentido estrictamente empírico de excepcional [14].

Estamos insistiendo en esta redefinición del ser humano embutida en la economía de mercado, porque ella atañe a los temas más clásicos de la ética y de la teología. Toda rediscusión de paradigmas económicos, cualesquiera que ellos sean, desemboca necesariamente en la antropología económica. Por eso no es de extrañar que en la actualidad el pensamiento neoconservador y los economistas neoliberales se esmeren en la propagación de concepciones bien determinadas acerca del ser humano y su conciencia posible. El sistema de mercado sólo se impuso cuando consiguió imponer una determinada visión del ser humano como marioneta dirigida por el interés propio en la competitividad del mercado, dispensado de angustiarse con esfuerzos de repensar siempre de nuevo las posibilidades de la libertad propia y ajena, en una conjugación social de ambas. La libertad quedó definida de manera dogmática: las relaciones constractuales del mercado son la única libertad posible. Los que podían sacar ventajas de esa redefinición completa del ser humano se transformaron con rapidez en heraldos del nuevo evangelio, que asumió el carácter de un "credo militante", de un "credo fervoroso" (Polanyi). Fue así que

> ...un torrente de acontecimientos se precipitó sobre la humanidad.
>
> El mecanismo puesto en movimiento con la motivación del lucro fue comparable, en eficiencia, apenas a las más violenta irrupción de fervor religioso en la historia.

---

[13] Dos Santos, Wanderley Guilherme, *Paradoxos do liberalismo.* Rio de Janeiro, Vértice, 1988; Weffort, Francisco C., *¿Por que democracia?* São Paulo, Brasiliense, 1984; Cardoso, Fernando Henrique, *A democracia necessária.* Campinas, Papirus, 1985.

[14] Polanyi, K., *A grande transformação, op. cit.*, pág. 243.

Un nuevo tipo de vida se difundió sobre el planeta, reivindicando una universalidad sin paralelo desde la época en que el cristianismo comenzó su carrera, sólo que ahora el movimiento era en un nivel puramente material.

[El liberalismo económico] evolucionó hacia una fe verdadera en la salvación secular del hombre a través de un mercado autoregulable.

El credo liberal sólo asumió un fervor evangélico en respuesta a las necesidades de una economía de mercado plenamente desarrollada.

Separar el trabajo de las otras actividades de la vida y sujetarlo a las leyes del mercado, fue lo mismo que aniquilar todas las formas orgánicas de la existencia y sustituirlas por un tipo diferente de organización, una organización atomista e individualista. Tal esquema de destrucción fue todavía más eficiente con la aplicación del principio de la liberad de contrato. En la práctica, esto significaba que las organizaciones no contractuales de parentezco, vecindad, profesión y credo, tendrían que ser liquidadas, pues ellas exigían la alienación del individuo y restringían, por tanto, su libertad. Representar ese principio como el de la no interferencia, como los liberales económicos se proponían hacer, era expresar simplemente un preconcepto arraigado en favor de una especie definida de interferencia, esto es, la que iría a destruir las relaciones no-contactuales entre individuos e impedir su reformulación espontánea [15].

Es obvio que las primeras cinco citas apuntan a subrayar la impetuosidad y el fanatismo, mejor expresable en terminología religiosa, de la implantación del sistema de mercado. La última muestra cuán poco espontáneo fue ese fenómeno que, de ahí en adelante, puso a todas las demás instituciones no reductibles del todo al plano económico (familia, educación, instituciones religiosas, organizaciones comunitarias, etc.) ante el dilema de o ajustarse al lugar de apéndice del mercado que el paradigma les atribuía, o reencontrar de forma lenta sus núcleos alternativos de criterios, como lugar de resistencia al carácter avasallador de los criterios de mercado. El lugar pre-concedido a esas formas institucionales empezó a ser apreciado por muchas de ellas como "liberación". Y, en cierto sentido, fue una liberación: la liberación de la rigidez jerárquica y del autoritarismo moralista de la etapa histórica anterior. Es esto lo que con frecuencia se celebra como "democracia". En el fondo, no obstante, fue una privatización

[15] *Ibid.*, págs. 24, 47, 137, 141, 167.

despotenciadora que redujo esas instituciones a la irrelevancia de un espacio secundario.

Muchas cosas cabría agregar. Entre ellas resalta la influencia decisiva de la economía de mercado en toda la configuración posterior de las instituciones jurídicas [16], un tema que mereceria atención especial. Dentro del objetivo de este apartado, sin embargo, quisiéramos limitarnos a abrir el abanico de las provocaciones al estudio de la manera como el debate sobre "la ética y el mercado" se enfrenta, siempre de nuevo, con una verdadera muralla de resistencias y preconceptos. El paradigma de la economía de mercado logró imponerse, en buena medida, como solucionador automático de las cuestiones morales. Los mecanismos del mercado nos enseñan cómo actuar éticamente de la forma más correcta —ésta es la ideología que impregna, no sólo las teorías y prácticas económicas, sino que se extiende a todos los ámbitos de la vida humana [17].

5. De cómo el mercado nos "revela" la verdad y la libertad

Junto con la radical transformación de la economía y de la sociedad en general que derivó de la implantación del sistema de mercado, hubo una no menos radical transformación del pensamiento económico. Los objetivos globales de la organización de la sociedad —el acceso generalizado a un modo de vida más feliz, y todos los demás aspectos del bien común— son aún una parte substancial del pensamiento económico clásico. La reproducción de los factores de producción, entre los cuales la propia vida del trabajador figuraba, aunque no en el lugar debido, como factor relevante, merecían la atención constante de los clásicos. Es en esto que consiste una de las diferencias básicas entre los iniciadores de la ciencia económica y el núcleo dominante de las teorías económicas posteriores a la implantación del sistema de mercado. Esto parece sustentable en la medida en que se reconocen por lo menos dos etapas fundamentales: la de la lenta pero cada vez más decidida validación teórica e introducción práctica del paradigma del interés propio que precedió, todavía en la fase

---

[16] Otero Díaz, Carlos, *La influencia de la economía en el derecho*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966 (sólo como introducción histórico-bibliográfica; de poca penetración crítica).

[17] Brozen, Yale-Johnson, Elmer-Povers, Ch., *Can the Market Sustain an Ethic?* Chicago, Chicago University Press, 1978; Dworking, G. (ed.), *Markets and Morals*. Londres, 1977; Schelsky, H., *Die Arbeit tun die Anderen*. Opladen, 1975; y la literatura citada en la nota 32 del capítulo I.

predominantemente mercantilista, la posterior adopción global del sistema de mercado; y la etapa de la economía implantada de modo definitivo a partir de finales del siglo XVIII, y que se consolidó a lo largo de todo el siglo XIX.

En los clásicos, los temas sociales son tratados aún de forma directa como temas ligados de manera intrínseca al pensamiento económico, aunque ya estuviese en marcha una lógica de extroyección de esos temas —mejor diríamos: su anulación por absorción— mediante la opción por el paradigma del interés propio. Por mucho tiempo, los economistas se preocuparon todavía por estudiar las causas y los posibles remedios de los más agudos problemas sociales. Pero cuando la fe en el paradigma del mercado consiguió avasallar las mentes y los corazones, la solución de los problemas sociales quedó entregada básicamente a los propios mecanismos del mercado. Asombra la escasa preocupación que el pensamiento neoclásico muestra por las teorías de la distribución. Lo poco que esa corriente elaboró sobre ese tema se reduce, en la práctica, a variaciones acerca de la confianza en los mecanismos del mercado.

Existe una lógica en esta evolución cuyo núcleo debe ser buscado en la fe imperturbable en el carácter benéfico del mercado. Con eso los temas sociales pierden substancia como asunto que debe preocupar de modo directo a los economistas. Estas observaciones preambulares tienen el objetivo de prepararnos para lo que podríamos llamar el "mandamiento de la aceptación serena de nuestra ignorancia" en material social, que constituye un punto fuerte en la ideología de los economistas neoliberales de la actualidad. Poco o nada podemos saber, ni debemos preocuparnos en saber. Debemos aceptar que no podemos ni debemos saber. Por eso tampoco debemos buscar objetivos directamente sociales. Los que se preocupan por tales cosas aún no entendieron lo que es la economía de mercado y, por ende, continúan desconfiando de su carácter universalmente beneficioso. Asumir una postura científica en cuanto a la economía —es lo que pretenden hacernos creer— significa aceptar que ella resolverá, por sus propios mecanismos, los problemas que angustian a la humanidad.

En un mundo en el cual toda certeza es una farsa, la única salida es confiar en el mercado. No se espante el lector, porque no estamos inventando. Un acentuado agnosticismo social, o agnosticismo en asuntos sociales, es una premisa asumida con claridad por los más exacerbados ideólogos del mercado. Unos elaboran esa premisa de manera explícita y chocante. Otros la silencian o disimulan, no obstante operan como ella como presupuesto. Hay todavía los que procuran una "psicología de la incertidumbre", mostrando cuán adecuada es ella a nuestra libido de seres excitables por lo desconocido; o una "teología de la incertidumbre", enfa-

tizando cuánto nos devuelve ella la esencia de la fe en rumbos providenciales; o aún una "teoría del conocimiento", donde buscan sacar las consecuencias de una premisa adicional, la de que únicamente existe conocimiento posible a partir de una creencia que ya se alimenta. Formas extremas de irracionalismo, recubierto de fe religiosa fanatizada, forman parte esencial de los fundamentalismos religiosos tan influyentes en la actualidad. Sin embargo, no existe gran diferencia entre tales irracionalismos sectarios y la apuesta en el riesgo y en la suerte que encontramos en muchas manifestaciones del pensamiento neoliberal. George Gilder, por ejemplo, entrelaza de forma directa su veto a metas sociales con la fe en la Providencia, sustentando que se trata de una necesaria "reacción al mundo racionalista secular":

> El ámbito de la suerte es nuestro acceso al futuro y a la providencia.
>
> [Vivimos] en un universo fundamentalmente incomprensible pero, aun así, providencial.
>
> Todo intento de reducir el mundo a las dimensiones de nuestro conocimiento excluirá la novedad y el progreso.
>
> La esencial imposibilidad de prever... es, en realidad, la condición incalculable de todo progreso económico.
>
> La ley fundamental de la mente es que la fe es anterior al conocimiento[18].

Este autor, tan leído por los asesores y funcionarios de la administración Reagan, incluye en su pensamiento muchos detonantes de una agresividad implacable que es vendida como creatividad. Ese tipo de ideología exacerbada del mercado necesita de un determinado agnosticismo social. Antes de ver cómo aparece éste en el pensamiento de Hayek, busquemos intuir desde ya adonde lleva ese agnosticismo (cuya contrapartida, es obvio, no necesita ser el racionalismo cientificista que ya criticamos). La destrucción de las certezas acerca de metas sociales prioritarias acostumbra comenzar barajando los datos más evidentes acerca de la miseria ("pero nótese que, en comparación con tal o cual aspecto anterior, ya hubo mejorías..."), el hambre ("los niveles nutricionales, en la media nacional, están subiendo..."), el desempleo ("con más capital extranjero invirtiendo, habrá más empleos..."), la mortalidad infantil ("antes del advenimiento del capitalismo, este problema era aterrador..."), etc. Es decir, si

---

[18] Gilder, G., "La economía de la fe", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 28 (1987), págs. 9-48; citas, págs. 31, 32, 26, 39.

sabemos hacer las debidas confrontaciones con datos peores, nunca tendremos evidencias siquiera sobre las realidades sociales más desastrosas. Los libros de economía están llenos de ese tipo de "pedagogía de la incertidumbre". No obstante ella es empleada sobre todo en la "catequesis" promovida, a través de los medios de comunicación y otros medios, por las élites orgánicas transnacionales del sistema de mercado. Es claro que a las incertidumbres que se busca inculcar, se contraponen certezas acerca del camino redentor del mercado.

> Tanto cuanto entonces [en el siglo XVIII], sigue siendo imposible formular las causas de la miseria humana y esfuerzos para erradicarlas y reducirlas, de manera de llevar a personas informadas y pensantes de posiciones políticas antagónicas a concordar entre sí [19].

La frase que acabamos de citar (de un autor que es un hacedor eximio, entre tantos, del tipo de agnosticismo social de que estamos hablando) revela cómo se introducen con facilidad falacias en la reflexión. Es evidente que "posiciones políticas antagónicas", por ejemplo, de un ultraderechista y un pensador de izquierda, por lo normal no llegan a concordar en tales materias. Pero prosigamos analizando los desdoblamientos lógicos de ese tipo de pensamiento y actitud delante del mundo. Cuando el hecho de no tener certezas introduce en el sentir de las personas la certeza de no poder tener certezas (sobre asuntos apremiantes de la historia), se crea una especie de dilema existencial. No se puede vivir sin un mínimo de certezas. Ahora bien, si no puedo tener certezas acerca de los asuntos sociales más relevantes, debo hallar una forma de llenar ese enorme vacío que es mi certeza de no poder tener certezas. Y es ahí que el mercado, según Hayek, nos salva del vacío total (y de la tentación de suicidio).

Veamos en qué consiste en concreto la teoría de Hayek acerca de la función del mercado como instancia reveladora del conocimiento posible, punto sobre el cual él insiste en decir: "lo que yo personalmente considero como un verdadero descubrimiento que hice en el campo de la economía" [20].

¿En qué consiste ese descubrimiento?

> Tal descubrimiento significaba que teníamos que encarar el mercado como un mecanismo de orientación, el *núcleo* que permite

---

[19] Moore, J., Barrington, *Reflexões sobre as causas da miséria humana e sobre certos propósitos para eliminá-las*. Rio de Janeiro, Zahar, 1974, pág. 11.
[20] *Hayek na UnB* (Universidad de Brasilia). Brasília, Ed. UnB, 1981, pág. 38.

al individuo adaptarse a circunstancias que él no tiene condiciones de conocer, y aprovechar otras circunstancias que él tampoco conoce y que transforman todo ese conjunto en un único orden de cosas. Pienso que todo el trabajo teórico que después llevé a cabo en el área de la economía constituye, en realidad, el perfeccionamiento de esta simple idea. Esta es la razón por la cual algunas veces digo que mi única invención... el único descubrimiento que hice en el campo de la economía fue lo que denomino, de forma resumida, *la función de los precios de guiarnos, The Guide Function of Prices* [21].

En efecto, la vasta bibliografía de Hayek es atravesada de punta a punta por este *leitmotiv:* nada podríamos conocer en definitiva si no existiese el mercado para instruirnos; no obstante, incluso en la humilde actitud de aprender del mercado, nunca debemos tener la pretensión de conocer todo lo que éste aún tiene por enseñarnos. El punto neurálgico se halla en esta insistencia de Hayek en que el mercado es el *único* que puede cumplir esa función orientadora. En esto reside la diferencia en relación a aquellos que reconocen que el mercado *también* nos orienta, posición por lo demás tradicionalísima desde las más antiguas discusiones sobre el "precio justo". Para llegar al dogma de que *solamente el mercado* puede cumplir esa función orientadora, es evidente que Hayek juega con presupuestos de los cuales apenas nos deja entrever alguna cosa, en tanto que mucha cosa queda oculta.

Podemos notar que él insiste mucho en la extrema complejidad de aquello que un empresario o un comerciante, e inclusive el consumidor, necesitarían saber para actuar con un mínimo de racionalidad. "Millones de informaciones específicas", "dispersión de datos"... es por ahí que Hayek nos intenta convencer. Rechaza de modo explícito la comparación con el computador, que otros gustan de aplicar al mercado. No, dice él, ni la más sofisticada memoria de los computadores sirve como imagen. Esas memorias nada más reciben y procesan información que les es proporcionada. El mercado, por el contrario, genera y suministra información. Es un proceso movilizador de conocimientos, y no una simple reunión de informaciones dispersas. El mercado es un disciplinador de discípulos que practican de manera activa el "estar alerta" para captar mensajes nuevos emitidos por los mecanismos del mercado. En síntesis, el mercado es un proceso —esto es, una dinámica— de movilización social de conocimientos.

Hasta aquí, en lo que se refiere a presupuestos, tenemos: multiplicidad de informaciones hirviendo en un proceso generador de nuevas informaciones, y el proceso de aprendizaje de discípulos

---

[21] *Idem* (énfasis nuestro).

atentos. ¿Atentos a qué? ¿A los mecanismos del mercado? Sí y no, porque este lenguaje no es muy elucidativo por cuanto es demasiado genérico. La atención debe volcarse hacia algo más definido: "la función señalizadora de los precios" (*the signal function of prices*). ¿Quién los establece? La respuesta usual, que Hayek también emplea con cierta frecuencia, es: quien establece los precios es el mercado, o son los mecanismos del mercado. En la mutabilidad de los precios, mutabilidad que brota de las fricciones y reacomodos de los conocimientos acerca de los precios, esos precios adquieren un papel activo, revelador, iluminador, generador de nuevos conocimientos. Es esto lo que, con variaciones tautológicas, constituye el discurso predominante de Hayek sobre su famoso descubrimiento. Debemos precavernos de conclusiones superficiales. Si nos detuviéramos aquí en nuestra captación del pensamiento de Hayek, podríamos acusarlo de inmediato de una evidente atribución de cualidades personales, es decir de atributos de sujeto activo, al mercado. Y de esa primera acusación podríamos saltar a su traducción teológica: es el mercado transformado en sujeto divino, en Divina Providencia. Esto cabe, sin duda alguna, en relación a muchos otros teóricos del mercado. Pero con Hayek la cosa es un poco más complicada. ¿Ya hallamos todos sus presupuestos?

Veamos ahora la misma tesis, se supone que inédita, empaquetada en la ideología eficientista. Solamente la economía de mercado posibilitó una humanidad arriba de los cuatro billones:

> El mercado fue la gran fuerza que dio vida a la humanidad.
>
> Pero si se quiere mantener viva la población mundial y darle una oportunidad de en el futuro perfeccionar su manera de vivir, entonces se debe adoptar los métodos de mercado, ya que es *el único modo* que el hombre conoce por el cual aquella infinidad de informaciones específicas puede ser utilizada, existente apenas de forma dispersa en medio de estos millones de personas, y que sólo podemos utilizar plenamente si son alimentadas en el sistema de mercado.
>
> . . .
>
> Descubrí... que esa idea de la función orientadora de los precios, o sea, la producción directa de la economía de mercado, tenía que ser lanzada mucho más claramente [22].

Constatamos así que la eterna vinculación entre mercado y eficiencia —que de tan repetida ya ni parece cuestionable, aunque

---

[22] *Ibid.*, págs. 3, 4, 38 (énfasis nuestro); "A ficção do conhecimento", en Hayek, F. A., *Desemprego e política monetária*. Rio de Janeiro, Inst. Liberal-J. Olympio, 1985, págs. 55-70.

lo sea— sirve de marco para introducir una tesis que, de hecho, dice mucho más de lo que aun cuando el presupuesto de la eficiencia mayor fuese verdadero, esa premisa permite concluir. La exclusión de cualquier otro acceso a conocimientos imprescindibles para asegurar el bienestar de la humanidad es tan contundente y apodíctica, que no se sigue de la premisa utilizada ideológicamente, aunque ella fuese verdadera hasta hoy. ¿Por qué sería tan imposible imaginar un camino igual o más eficiente (siempre suponiendo que la premisa fuese verdadera), por ejemplo, conjugando la planificación de metas sociales prioritarias con mercado mediante una amplia participación política para establecer los criterios que justifiquen y limiten a ambos? ¿De manera que debe haber otros presupuestos?

Hayek en realidad no dice la verdad sobre cómo él concibe qué es lo más fundamental en la economía, cuando señala:

> ...comencé a considerar cada vez con más claridad como el punto central de toda la teoría económica, la función de los precios que orientan la producción...

Poco importa en este momento si él se engaña a sí mismo o si quiere engañarnos. Lo que interesa es que esta *signal function of prices,* es decir, esta docencia o este magisterio de los precios, es concebido de este modo no porque de hecho siempre funcione así, sino porque se pueden imaginar y caracterizar agentes del mercado que por reaccionar de una determinada forma dentro del mercado, hacen que *para ellos* el mercado funcione de ese modo. Toda esa maravillosa teoría sólo se sustenta porque en el corazón de este mercado así concebido, se concibió primero un tipo de agentes muy determinados: empresarios que sepan utilizar al máximo las oportunidades de competir. *La competitividad empresarial ejercida de manera agresiva se encuentra en el núcleo de esa concepción del mercado.* El carácter competitivo del mercado es sinónimo de su carácter empresarial. Solamente el empresario capaz de aprender con el proceso del mercado, ya que está alerta para usar de la mejor manera su capacidad de competir, es ciudadano de pleno derecho en esta concepción del mercado. Quien por no ser empresarial y competitivo en grado suficiente no realiza de forma efectiva un proceso de constante pasaje de más a menos ignorancia, éste no es ciudadano pleno de ese mercado. Se supone, por tanto, la existencia de un elemento (o ayuda en la comprensión, un "alma") empresarial en todos y cada uno de los participantes del mercado. Quien no tiene condiciones de ejercer este papel, no tiene lugar en la lógica de ese mercado. Para esos excluidos tampoco vale ninguna de las promesas acerca del carácter benechor del mercado. Ellos no están contemplados en esa lógica.

Ahora bien, en esa visión donde apenas caben agentes sumamente dinámicos, ya no se necesita el equilibrio del mercado *in actu;* basta un equilibrio *in fieri,* o sea, un proceso equilibrador afirmado como real. De repente descubrimos que toda esa linda tesis sobre el mercado como proceso de comunicación de conocimientos tiene sus verdaderos presupuestos en una teoría de la maximización, ya no del lucro *per se* (éste vendrá como consecuencia), sino del *poder.* La teoría del mercado de Hayek *es una singular teoría acerca de la maximización del uso del poder.* Sólo que él no la presenta así. Quizá ni se dé cuenta de que en lugar de una teoría económica pura, lo que elaboró fue una teoría política acerca de la maximización de los poderes impositivos y de la fuerza presionadora —un concepto muy peculiar de la competencia— de los empresarios más poderosos.

En muchos momentos se tiene la impresión de que también Hayek se estaría imaginando, como muchos teóricos del equilibrío general, un mercado estable con agentes, vendedores y compradores, todos con igual poder. Esta falsa impresión se debe al hecho de que también en Hayek hay largos trechos que presentan un mercado idílico donde, en virtud de la búsqueda de la mejor competitividad, se debe "aceptar al extraño y transformar al enemigo en amigo" (para lo que llega a inventar un término derivado del griego, *cathalexy,* que expresaría esa permuta, implacable y sonriente al mismo tiempo). Véase cómo, en razón de su capacidad competitiva, los monopolios hasta ayudan a intensificar la esencia del mercado; y cómo, por otro lado, lo sindicatos, que él llama igualmente monopolios, obstaculizan el mercado porque siempre quieren introducir restricciones a la competitividad (no quieren que el trabajador sea una mera mercancía):

> ...la competencia perfecta no existe, o raramente existe. La ventaja del mercado, no obstante, no depende de una competencia perfecta, *sino de la posibilidad de que haya competición.* Si alguien detenta un monopolio porque *puede ejercerlo mejor que otro,* nosotros tenemos que serle agradecidos. Y no hay razón por la que él no deba cobrar un precio bastante alto, para dejar por fuera a los que producen gastando más. Lo que es censurable es la existencia de aquellos monopolios creados por restricciones deliberadas. Es innegable que las grandes firmas internacionales compiten de forma más intensa.
>
> ...el gran obstáculo al funcionamiento de una economía de mercado es el monopolio en el área obrera... [Inglaterra] un país arruinado económicamente por la fuerza de los sindicatos obreros [23].

---

[23] *Ibid.,* págs. 48, 47 (énfasis nuestro); elaboración de perspectivas mercadológicas y empresariales a partir de Hayek y L. von Mises, ver Kirzner. Israel M., *Competiçao e atividade empresarial.* Rio de Janeiro, Inst. Liberal-J. Olympio, 1986.

Competir con intensidad, como las multinacionales, favorece al mercado; no competir y estorbar la competencia, como esos monopolios deliberados llamados sindicatos, perjudica al mercado. Entendido está, por consiguiente, que la competición es la característica más notable del mercado y que este elemento esencial mejora en la proporción en que se intensifica. Cuanto más agresivo sea el mercado, tanto más realiza su esencia. Por último, dos grandes competidores luchando con el máximo de intensidad competitiva realizarían la esencia del mercado de un modo superior. Ese mercado tiene un alma guerrera y sugiere fantasías de agresividad en escala máxima. Es siempre, en el fondo, la vieja imagen maniquea del bien absoluto contra el mal absoluto, sólo que ahora con una agresividad que trata de mantener la sonrisa hasta el final. No olvidemos que Hayek se esmeró, ya en los años treinta, en una "teoría pura del Capital" ligada a una teoría dinámica de la competencia. Como se percibe, la infinitud perversa del Capital es la explicación última de esa visión de un mercado infinitamente competitivo. Esta lógica del mercado es siempre fascista en potencia. Si es necesario —y posible— se usa la fuerza para imponerlo o restablecerlo.

Paul A. Samuelson, famoso autor de uno de los compendios más ortodoxos, aterrado con lo que sucedía en América Latina en la década de los setenta, incluyó en una reedición de su manual una nueva sección sobre el fascismo de mercado. He aquí algunos trozos:

> Si el mercado eficiente se torna políticamente inestable, entonces los simpatizantes del fascismo concluyen: "Deshagámonos de la democracia e impongamos a la sociedad el régimen de mercado: no importa que tengamos que castrar el sindicalismo y enviar a la cárcel o al exilio a los incómodos intelectuales".
> Los generales toman el poder... Pero, en esta variante de fascismo de mercado, los dirigentes militares se mantienen fuera de la economía. No planean y no se dejan sobornar. Entregan toda la economía a *fanáticos religiosos cuya religión es el mercado* de *laissez-faire*, que tampoco aceptan sobornos.
> Entonces hacen retroceder el reloj de la historia. Se deja libre el mercado y se controla de manera estricta la oferta monetaria. Ya que no se transfieren más recursos para seguridad social, los trabajadores deben trabajar o morir de hambre. Ahora, los desempleados sirven para contener el aumento de la tasa competitiva de los salarios. La inflación puede caer, y hasta desaparecer.
> Si el índice de producción se eleva y las inversiones extranjeras entran con fuerza, ¿cuál es entonces la razón para continuar con quejas? Dejando de lado la libertad política, no cabe la menor duda de que en ese modelo se tiende a un crecimiento significativo del grado de desigualdad de los ingresos, del consumo y de la riqueza.

Un ejemplo: el almanaque del Banco Mundial muestra un crecimiento superlativo, en términos reales, para Brasil en la década de los setenta, sin embargo también muestra que los 20% más pobres de la población sólo recibían el 2% del total de los ingresos familiares, mientras los 20% más ricos concentraban el 67%, una desigualdad poco común [24].

Todos los golpes militares de los últimos decenios en América Latina y el Caribe, fueron perpetrados en nombre de la libertad. Para defenderla, "las fuerzas de seguridad" cumplían un desagradable papel represivo de emergencia; no obstante, la defensa efectiva de la libertad era esperada del mercado. Es que esta concepción de la libertad, embutida en el paradigma del mercado, no es desvinculable de éste. Es una libertad que únicamente es "libre para escoger" cuando no puede escoger otro camino que el del mercado. Por eso también, sólo el mercado puede revelar esta libertad.

Ya que es un dogma que no existe otro camino, es más que lógico que no se pueda conocer otro camino. De ahí ese persistente agnosticismo social, que nos parecía tan enigmático al inicio. Aun así conserva alguna extrañeza el hecho de que se tenga que insistir tanto en esta tecla. Hayek creó una nomenclatura nueva para los que no desisten de querer conocer objetivos sociales: los constructivistas. Cuando él se hallaba en la Universidad de Brasilia, en mayo de 1981, se le pidió en una de las sesiones que bromeara clasificando rápidamente los nombres que serían leídos según la mayor o menor proximidad al pecado del constructivismo. Como veremos, el tenor de las respuestas espontáneas e improvisadas es todavía más impactante que las largas disquisiciones teóricas:

> Denomino constructivista a aquella clase integrada por personas que creen que tenemos el poder intelectual de organizar todo de manera inteligente. Del otro lado se encuentran aquellas personas, los libertarios, que están conscientes de que formamos parte de un proceso que sirve a un mecanismo decisorio que no podemos controlar.
>
> (Sobre J. Bentham): El utilitarismo es una idea constructivista basada en el punto de vista de que somos suficientemente inteligentes para escoger nuestra moral...
>
> (Sobre Hegel): Era incapaz de pensar en un orden que no fuese creado de forma deliberada por la voluntad del hombre. Y esto hizo que no pudiese ser capaz de entender una sociedad libre.

---

[24] Samuelson, Paul A., *Economics*. New York, McGraw-Hill, 11a. ed., págs. 815s, cit. apud Samuelson, "La economía mundial a finales del siglo", en *Comercio Exterior* (México), Agosto 1980, págs. 821-829, cit. pág. 829.

> (Sobre Keynes): ...él representaba el tipo extremo del hombre que piensa que nuestra inteligencia es suficiente para decidir lo que es bueno y lo que es malo.
>
> ...no creo que jamás se pueda saber la razón por la cual alguien defendió determinados puntos de vista, o sea, lo que llevó a tal persona a esto [25].

Hayek confiesa que a veces ha tenido dificultades para lograr que otros economistas entendiesen los términos exactos de su concepción de la cientificidad (en la cual, como se verá, hay una absorción declarada de opciones ético-políticas):

> He quedado indignado sobremanera con mis colegas economistas, ya que... se rehusan a comprometerse, de forma explícita, en la ilusión de que, en último análisis, la escogencia entre economía de mercado o capitalismo y la forma alternativa del socialismo es un problema de valores y no un problema científico, sobre el cual el economista, por tanto, no tiene poder de decisión. Llegué a la conclusión de que esto es una especie de huída que no debería ser utilizada por los economistas, ya que la cuestión fundamental no es de carácter ético... Podemos demostrar de modo puramente factual que la economía, bajo un régimen socialista, no alcanza los objetivos que él preconiza. Esto, no obstante, requiere una investigación sobre si somos libres para escoger los valores morales que consideramos correctos, o si, al contrario, *heredamos una tradición moral* la cual —*y sólo ella*— nos permitió elevar los índices poblacionales existentes en el mundo en la actualidad. Y llegué a la conclusión de que *los principios morales dominantes en la sociedad de mercado* del Occidente, son una condición esencial para que mantengamos una población mundial alrededor de los cuatro billones de seres humanos. No podemos escoger... [26].

No podríamos concluir este apartado sin una alusión, bien sucinta, a la "mercadificación" global de la vida, esto es, a la aplicación creciente de criterios de mercado a aspectos de la vida humana en sociedad, que no tienen ninguna relación directa con la producción y distribución de bienes materiales. En términos genéricos, es lo que se viene llamando "expansión del dominio de la economía" o, en un lenguaje más crítico aunque ambiguo, "imperialismo de la economía". En términos más específicos, se

---

[25] *Hayek en la UnB*, *op. cit.*, págs. 24, 26, 27, 31; "Los errores del constructivismo", en *Estudios Públicos* No. 29 (1988), págs. 85-106; cf. ahí más bibliografía de Hayek sobre ética y economía de mercado.

[26] *Ibid.*, pág. 1 (énfasis nuestro); para el análisis de los "santos trascendentales" en la reflexión de Hayek, cf. Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1986, el capítulo 2.

trata de una concepción mercadológica, por ejemplo, de la creación de consensos, de la toma de decisiones colectivas, de la educación, de la salud, y de la propia religión, bajo el prisma del *marketing* de las adhesiones a televangelistas de la "Iglesia Electrónica", lo mismo que a movimientos diferenciados dentro de las instituciones religiosas tradicionales.

James M. Buchanan y Gordon Tullock avanzaron teorías acerca del mercado como movilizador e inter-relacionador de opciones y cambios en las decisiones ideológico-políticas, y otras; para dar una idea, todo es visto bajo el prisma de las cotizaciones mercadológicas. Hayek, por otra parte, tiene mucha cosa sobre una visión económica de temas tradicionalmente no económicos, y sus dos obras de mayor divulgación (*El camino de la servidumbre* y *Qué constituye la liberdad*) extrapolan en mucho el objeto clásico de la economía. En Europa, esa moda de la economía expandida a otros campos científicos ha pegado fuerte. El capitalismo y el mercado como "cultura"[27].

6. El sistema de mercado como enraizamiento económico de la idolatría

En los apartados anteriores de este capítulo, y ya en el anterior, tratamos de mostrar de qué manera aspectos fundamentales de la moral y de la teología fueron incorporados, absorbidos y transformados en el paradigma económico del interés propio y del mercado. Todas esas reflexiones convergen en lo que nos toca explicitar un poco más en este apartado. Podríamos casi limitarnos a expresar, bajo la forma de conclusión a partir de todas las ponderaciones anteriores, que aquello que fuimos mostrando paso a paso es precisamente lo que denominamos *raíces económicas de la idolatría*. Como ya dijimos, la irracionalidad de ese paradigma tiene un carácter perversamente teológico. Si parásemos ahí, buena parte de nuestra reflexión correría el riesgo de ser interpretada en

[27] Hirshleifer, Jack, "The Expanding Domain of Economics", en *American Economic Review*, December 1985, págs. 53-68 (ver bibliografía); Radnitzky, Gerard-Bernholz, Peter (eds.), *Economic Imperialism: The Economic Approach Outside the Traditional Areas of Economics*. New York, Paragon House, 1985 (ver bibliografía de J. M. Buchanan, G. Tullock, D. Mueller, G. S. Becker, etc.); Hayek, F. A., *Direito, legislação e liberdade. Uma formulação dos princípios liberais de justiça e economia política*. São Paulo, Visão, 1985, 3 vols.; Gorman, Guy, *A solução liberal: O Estado mínimo*. Rio de Janeiro, Inst. Liberal-J. Olympio, 1988; Lepage, H., *Mañana, el capitalismo*. Madrid, Alianza Ed., 1980. Ver la increíble ingenuidad de E. Menéndez Ureña delante de esa "nueva economía", en *op. cit*.

una línea sobre todo denunciatoria, o sea, reduciendo el concepto de teología a un mero insulto, como vimos que sucede en muchos de los ejemplos citados.

No nos interesa insultar a la economía por su carácter teológico. Nos interesa criticarla por ser perversamente teológica y porque su perversa teología, además de ser una malversación del cristianismo, es un elemento central de su lógica de opresión. Esto nos reintroduce en el tema de la idolatría. Es un tema de muchas facetas, pero que aquí es asumido bajo el enfoque que prevalece en la actualidad en la teología latinoamericana. Los ídolos son los dioses de la opresión. Creemos que éste es el enfoque más correcto, desde el punto de vista bíblico, de la idolatría. Nótese que en la legislación sinaítica, el tronco fuerte de las obligaciones sociales viene inmediatamente después del repudio a todas las formas de idolatría. Cuando los profetas denuncian la idolatría, lo hacen en un contexto de denuncias de la injusticia. Las violaciones idolátricas de la Alianza toman cuerpo en atentados contra el prójimo y la convivencia solidaria y fraternal. Se trata, por ende, de cosas inseparables.

Con esto estamos introduciendo un criterio básico de discernimiento en la vuelta, cada vez más abundante en las últimas décadas, del tema de la idolatría. Entrar a fondo en este terreno nos tomaría demasiado tiempo en este momento, sin embargo algunas distinciones deben ser apuntadas. En términos generales, consideramos el retorno asiduo al tema de la idolatría, en la bibliografía bíblica y teológica así como en la práctica pastoral de las iglesias, como un fenómeno positivo y promisorio a pesar de que se constate un frecuente desviacionismo en dirección a "idolatrías menores", precisamente por no asumir con suficiente claridad el enfoque bíblico preconizado en la Teología de la Liberación, y que tiene su eje central en la estrecha vinculación entre la idolatría y la opresión. Esta opresión, no obstante, admite todavía una enorme diversidad en la priorización de tal o cual aspecto de la opresión. No estamos proponiendo ningún tipo de reduccionismo a la opresión socio-económica. Es saludable que la noción de idolatría continue siendo aplicada de modo extensivo a todas las formas de amenaza a la vida humana transmitiada por símbolos religiosos. Pero, sobre todo desde la óptica de los países subdesarrollados, hay razones evidentes para subrayar la destrucción material de la vida y la lógica contraria a la afirmación de la vida inherente a los modelos socio-económicos.

Como ya vimos, el paradigma del mercado irrestricto incluye, en su pretensión de camino exclusivo y universal, el reclamo de una adhesión incondicional. Se exige una fe irrestricta y una confianza ilimitada en el carácter benéfico de la lógica económica del paradigma. Teniendo presentes muchas resonancias bíblicas

del lenguaje de los profetas acerca de lo que los ídolos prometen, pero no pueden dar, en resumen diríamos: se trata de un paradigma que pretende explicar por dónde adquiere sentido la vida, cómo se vivirá libre y feliz, cuál es la base de la seguridad individual y social, qué camino seguir para el bien común, en qué consiste el progreso material y espiritual de los pueblos. En sus formas más exacerbadas, aunque no son otra cosa que el desdoblamiento consecuente de la lógica del paradigma, aparece la exclusión explícita de una búsqueda, colectivamente participada, de metas sociales prioritarias y una anulación práctica de los temas sociales más candentes mediante el dogma de que nos es imposible adquirir certeza y consciencia acerca de objetivos de ese tipo, debiendo confiar su mejor concreción a la propia lógica de los mecanismos del mercado. En síntesis, el reclamo de adhesión incondicional se reviste con todas las características de la fe religiosa más dogmática y firme.

Cuando llamamos a eso idolatría, es evidente que estamos confiriendo a este concepto un sentido más preciso que el que encontramos en mucha literatura sobre el tema. Quedándonos en pocos ejemplos, gustaríamos de insinuar distinciones como las que siguen. Ciertos escritos acerca de las amenazas de la idolatría en el mundo de hoy dispersan de tal modo el concepto de idolatría, que éste se torna aplicable, en la práctica, a todo tipo de distorsiones en el plano de las ideas, los sentimientos, el comportamiento moral y las formas organizativas de la vida religiosa y civil, con tal que se pueda establecer un mínimo de conexión con la manipulación de símbolos religiosos. Aunque semejantes tentativas obedezcan por lo general al propósito de "purificar" las distorsiones de la fe cristiana, la noción de idolatría pierde por completo el eje central de la referencia a la injusticia y a la opresión que prevalece con claridad en la Biblia [28]. Otras veces, la noción de idolatría parece más ligada a las alienaciones resultantes de la moderna "secularidad" que, en cuanto no fuese criticada como creadora de nuevos mitos y seducciones larvadamente religiosas, amenaza de manera seria la identidad del cristianismo [29]. El concepto de idolatría es utilizado inclusive como arma de ideólogos pronunciadamente conservadores, que captaron a la perfección la destructividad y la violencia como elementos determinantes de la noción bíblica de idolatría, pero la prefieren detectar como prerrogativa especial de los críticos y adversarios del *statu quo* [30].

[28] Por ejemplo, Mackay, Juan A., *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*. Buenos Aires, Ed. Aurora, 1970.
[29] Por ejemplo, Vahanian, Gabriel, *Wait Without Idols*. New York, G. Braziller, 1964.
[30] Schlossberg, Herbert, *Idols of Destruction. Christian Faith and its Confrontation with Amerian Society*. New York, Thomas Nelson Publ., 1983 (5a. ed., 1986: el autor es

Preferimos la noción de idolatría que, además de ser la bíblicamente más correcta, establece un nexo directo entre la adhesión a ídolos y la participación en procesos opresivos con resonancias directas en el plano socio-económico. Hay señales de que este sentido más preciso de la idolatría está penetrando, más y más, en pronunciamientos de teólogos y hasta en documentos eclesiásticos de carácter más oficial. Hay síntomas claros de eso, por ejemplo, en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (30. XII. 1987) del Papa Juan Pablo II, donde la "tentación de idolatría" y las "verdaderas formas de idolatría" (Nos. 30, 37) se relacionan de forma clara con contextos socio-económicos opresivos y atentatorios contra la vida humana.

La idolatría del mercado es marcadamente moderna, e inclusive con razgos de irracionalismo post-moderno en sus versiones más recientes de tipo neoconservador y neoliberal. Con eso queremos decir que ella se establece, en primer lugar, por medio de una lógica de la modernidad como reformulación global de las "devociones religiosas" embutidas en un sistema socio-económico que se pretende legitimar en nombre de la cientificidad; y adquiere, en las exacerbaciones más recientes, un carácter dogmático que implica una reformulación de esa cientificidad moderna por el hecho de que ya no se contenta con las creencias encrustadas de manera velada en el paradigma del interés propio y del mercado, a las que insiste en darles una explicitación formal y un agudo direccionamiento. Aunque sobrevivan en esa idolatría fragmentos bastante primitivos de totemismo y magia, se debe reconocer que predominan nuevas formas de mitificación. Se trata de una "religión del destino pre-definido", pero sin la rigidez del orden jerárquico peculiar a las concepciones estáticas de la organización social. Como buscamos demostrar, el destino aparece ahora en una perspectiva dinámica mediante la "naturalización" de un camino exclusivo que se expresa a través de mecanismos dinámicos. Un proceso equilibrador, más que de equilibrio ya establecido. La *hypostasis* del mercado autorregulado, predominante en la primera fase de la implantación del modelo, dió lugar a una visión de dinámica auto-reguladora. En esa variación dentro del paradigma no hubo ningún abandono de las insistencias en el carácter "natural" del proceso; al contrario, diríamos que la adopción de perspectivas más dinámicas resultó en la necesidad de insistir todavía más en su carácter "natural", "científico", universal y exclusivo. Quien parafrasease, en la primera etapa, el Salmo 23 (22) aplicándolo a su actitud devocional en relación al sistema de mercado ("El Mercado es mi pastor, nada me puede

---

consultor de inversiones y tributación); Ellul, Jacques, *The New Demons*. New York, Seabury, 1975.

faltar"), hoy podría rezarlo aún con más devoción si estuviese de acuerdo con la ideología neoliberal.

Lo esencial de la idolatría del mercado consiste, por ende, en la teología intrínseca y endógena del propio paradigma en su versión económica; y los actos idolátricos correspondientes consisten en la práctica devocional cotidiana de los que ejecutan las exigencias de ese paradigma. Enfatizamos esto porque no quisiéramos ver reducida esa idolatría apenas a las expresiones —teóricas y prácticas— que se revisten de modo explícito de simbología o vocabulario religiosos. La idolatría económica es practicada, básicamente, en las relaciones sociales que derivan de la lógica económica concebida en esa forma. Lo que hubiese de "ejercicios espirituales" explícitamente formulados en versión religiosa —y esta explicitación y ritualización es abundantísima en el "cristianismo de mercado"— tiene sólo una función complementaria. Lo esencial es la práctica de la propia "religión económica", y sus rituales y lugares sagrados deben ser buscados en el cumplimiento práctico de lo que demanda la economía de mercado, y no en primer lugar en los templos religiosos tradicionales.

Con esto también queda claro que las expresiones de esa teología idolátrica deben ser buscadas, antes que nada, en las propias teorías económicas. La teología de la economía de mercado recibe, no obstante, en especial en nuestros días, frecuentes complementos explícitamente teológicos y religiosos, como se trató de demostrar más arriba. En cuanto al pasado, conviene distinguir de nuevo fases y etapas. Hasta mediados del siglo pasado, en la práctica la mayoría de los economistas todavía mantenían vinculaciones, más o menos directas, con su legado cristiano. La historia del pensamiento económico registra una abundante cosecha de teologizaciones directas del paradigma del interés propio y, más tarde, del sistema de mercado. Ya que una colección de todas esas teologizaciones manifiestas nos sería impracticable, y además de eso —por lo que se dijo antes— tampoco revelaría por sí sola dónde está y en qué consiste la verdadera teologización del paradigma, bien podemos restringirnos a algunos ejemplos demostrativos.

Para tal efecto, nunca se acostumbra omitir la teología explícita de la "Mano Invisible" en Adam Smith. Ciertos neoconservadores, contemporáneos nuestros, buscan minimizar esa teologización explícita practicada por Smith. Insisten en decirnos, por ejemplo, que se trata de una pieza teórica de menor expresión, de escasa recurrencia y "disposición hipotética" [31]. Eso, por un lado, adquiere

[31] Kristol, Irving, "Adam Smith and the Spirit of Capitalism", en *The Great Ideas Today: 1976*. Chicago, Encyclopedia Britannica, 1976, pág. 294; evaluación parecida

cierta plausibilidad si nos atenemos al hecho de que, en efecto, Adam Smith usa esa imagen de la "Mano Invisible" únicamente dos veces [32]. Sin embargo, pretender sustentar que se trata de un elemento secundario en su pensamiento económico, sería tan absurdo como pretender que la teoría del fetichismo es una pieza de menor importancia en el pensamiento de Marx. El deísmo de Adam Smith no puede ser diluido en un vago principio energético del universo; su Dios, aparte de preservar razgos evidentes del cristianismo, era la bienhechora Providencia sustentadora de un orden social determinado. Decía, por eso:

> La idea de este ser divino, cuya benevolencia y sabiduría, desde toda la eternidad, planeó y condujo la inmensa máquina del universo a fin de producir la mayor cantidad posible de felicidad es, ciertamente, de todos los objetos de contemplación humana, de lejos el más sublime [33].

La referencia más antigua, en sentido biográfico, de Adam Smith a la "Mano Invisible" es pocas veces citada, quizás porque el contexto de reflexiones un tanto vagas en el cual se inscribe, parece a muchos menos representativo del pensamiento económico maduro del autor. Arend Th. van Leeuwen destaca que leída en todo su argumento, ella se manifiesta incluso más representativa de la teología global del autor, cuyo tratado económico tan famoso no puede ser analizado a no ser como la segunda parte de un proyecto, ya que así fue concebida. Además de eso, la Providencia Divina aparece con más claridad como idéntica a la "Mano Invisible". Citamos solamente las palabras esenciales:

> El producto de la tierra los sustenta a todos... Los ricos toman para sí apenas aquella parte que es más valiosa y agradable. Ellos consumen apenas un poco más que los pobres... Ellos son conducidos por una Mano Invisible a realizar de forma espontánea aquella misma distribución de los bienes vitales necesarios, que tal vez existiese si la tierra hubiese estado distribuida en porciones iguales entre todos sus habitantes... Aunque la Providencia haya distribuido la tierra entre algunos señores y jefes, no olvidó de ninguna manera, ni abandonó a su suerte, a quienes aparecen excluidos de esa distribución [34].

---

en Novak, M., *O espirito do capitalismo democrático*. Rio de Janeiro, Nórdica, 1985, págs. 131-134.

[32] Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*. New York, Augustus M. Kelley, 1966, IV, i, 10; y *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New York, The Modern Library, 1937, IV, ii, 9.

[33] *Moral Sentiments*, *op. cit.*, pág. 347.

[34] *Ibid.*, IV, i, 10; *apud* Van Leeuwen, Arend Th., *De Natcht van het Kapitaal*, *op. cit.*, pág. 43 (la cita en un contexto más amplio).

Este trozo de sabor más agrario, aparte de sus resonancias para situaciones donde la reforma agraria es eternamente postergada con argumentos no muy diferentes, contiene ya la esencia del único tipo de teorías distributivas que aparecen en el paradigma económico al que nos referimos. Por eso nos parece interesante relatar en este momento el hecho anecdótico de que Paul A. Samuelson, en el pasaje de la octava a la novena edición (1973) de su conocido libro de texto, introdujo una pequeña alteración en su comentario sobre la Mano Invisible:

> La Mano Invisible de Adam Smith, que procuraba transformar el interés individual de los hombres para llegar a la mejor solución de los problemas de qué producir, *cómo* y *para quién*... (8a. ed.).

> La Mano Invisible de Adam Smith, que procuraba transformar el interés individual de los hombres para llegar a la mejor solución de *qué* producir, *cómo* (pero, infelizmente, no necesariamente para una mejor solución de los problemas de *para quién*)... (9a. ed., 1973).

La cita más famosa de Adam Smith es la siguiente:

> Como todo individuo, por tanto, intenta, lo más posible, emplear su capital en el apoyo a la industria (¿industriosidad?) doméstica y así hacer que esa industria produzca bienes del más alto valor —él trabaja necesariamente para hacer la renta anual de la sociedad la mayor posible—. En general, no obstante, él ni pretende promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo está promoviendo. Al preferir apoyar la industria nacional en vez de la industria extranjera, él sólo intenta fortalecer su seguridad; y al dirigir esa industria de tal forma que su producto alcance el mayor valor, él apenas tiene en mente su lucro; en éste como en muchos otros casos, él es llevado por una Mano Invisible para promover un fin que no era parte de su intención. Ni siempre es peor para la sociedad que tal intención suya no haga parte. Persiguiendo su propio interés, él con frecuencia promueve el de la sociedad de forma más efectiva que cuando de hecho intenta hacerlo. Nunca vi nada especial hecho por los que ostentan negociar para el bien público. Se trata de una afectación no muy común entre comerciantes, y poquísimas palabras bastarían para disuadirlos de eso [35].

Volvemos a insistir en que no atribuimos una teología bien determinada al paradigma de la economía de mercado por el hecho de existir esas frases de Adam Smith, y muchas otras

[35] *Wealth of Nations, op. cit.*, IV, ii, 9, pág. 423.

parecidas en otros autores. Sin embargo, ya que se trata de referencias que siempre se acostumbra citar, vale la pena acrecentar algunos comentarios "exegéticos". Comentando la primera de ellas, Arend Th. van Leeuwen apunta a toda una pre-historia de la imagen de una mano divina invisible, ligada al pensamiento acerca del papel de la Providencia Divina en el orden cósmico y en la sociedad. La "mano invisible de Júpiter" es invocada por ideólogos del *statu quo* y por estudiosos de la astronomía desde tiempos bien remotos, y esa imagen había retornado con cierta fuerza en Copérnico y en Newton [36]. El origen de esa imagen se remonta a la concepción astronómica de los griegos; a ella se incorpora posteriormente la idea de los estoicos sobre un plan preestablecido que rige el destino del mundo y de los seres humanos.

En la medida en que la idea de un destino sobrevive en concepciones cristianas —en San Agustín hay razgos indisfrazables de eso—, aparece un acento adicional que preludia de cierto modo el carácter, de antemano reconocido como benéfico, del "destino", como lo vimos asumido de manera tan enfática en la ideología del paradigma del mercado. Dicho de otra forma, para los estoicos se trataba de un plan poderoso e inmutable, aunque no exento de arbitrariedad, pues existían destinos evidentemente funestos que se abatían inclusive sobre divinidades menores y los semidioses, además de sobre los seres humanos. En la visión cristiana de quienes asumen esa ideología anticristiana de un destino divino, su carácter arbitrario es disimulado: además de ser un plan poderoso, él es infinitamente sabio, lo que lo hace indiscutiblemente justo. Estos elementos han pasado a integrar, hasta hoy, muchas concepciones de la "voluntad de Dios".

Se tiene así, como telón de fondo de la expresión "Mano Invisible", no sólo una larga tradición de pensamiento que acepta el destino, sino la tentativa de explicación mítica que busca hacer más aceptable el destino. Unicamente podemos captar toda la carga religiosa que acompaña esa forma de "teología moralmente tranquilizadora" (para usar una expresión de Roberto Campos), si prestamos atención a dos elementos que ella incluye: primero, el énfasis en la idea de un orden pre-establecido que se contrapone al caos, el cual sirve tanto para explicar el orden cósmico como el orden vigente en la sociedad; segundo, el ejercicio del poder, que aparece legitimado de antemano, incluso en sus formas incomprensibles y arbitrarias. Estos dos aspectos se mantienen presentes con claridad en la ideología del mercado, sólo que la arbitrariedad

---

[36] Macfie, A. L., "The invisible Han of Jupiter", en *Journal of the History of Ideas*, 1971, págs. 595-599; para otras analogías similares en Adam Smith, cf. Leeuwen, *op. cit.*, pág. 808, No. 20.

del poder se reviste ahora de una especie de aura invariablemente virtuosa porque el lado arbitrario se transfigura en diligencia, creatividad y capacidad competitiva.

Otro aspecto relevante que el pensamiento económico incorporó en plenitud, es el de la misteriosa sabiduría, casi diríamos de la destreza, de un poder oculto providencial —llámese Mano Invisible, Providencia Divina, o hasta deje de recibir cualquier nombre específico bastando que funcione como presupuesto—, que sabe sacar provecho de las contingencias adversas y de las limitaciones y pecados humanos. Ese poder es providencial justo porque administra el surgimiento del bien en medio del mal, de la virtud a través de los pecados, de la salvación en medio de la *masa damnata* (aludimos a la visión agustiniana del pecado original y de la acumulación de los pecados en el misterio de la iniquidad). En sus versiones extremas ese tipo de visión puede desembocar, como sucedió en la historia, en una especie de regocijo ante la contemplación de los males ajenos, vistos como castigo por los pecados —como aparece, de la manera más brutal, en las interpretaciones de Robert Malthus acerca de las razones de la pobreza.

Retomando la "Mano Invisible" de Adam Smith, he aquí algunos comentarios que destacan su importancia:

> La idea de una Mano Invisible *(invisible hand)*, mediante la cual es gobernado el macrocosmos, en el plano de la naturaleza, y el microcosmos, en el plano de la convivencia humana, domina todo el pensamiento de Adam Smith. Ella es —casi podríamos decir— "como una mano invisible" por detrás de su filosofía moral y de su teoría económica. Aunque la expresión como tal todavía no apareciese, la idea en sí misma ya la encontramos en la metáfora del reloj, obra (de la mano invisible) del Relojero cósmico.
>
> Una Mano Invisible providencial hace que la abundancia de los ricos sea en provecho de los pobres [37].
>
> Surge aquí la posibilidad de distinguir la intención del agente, de su acto y de su resultado práctico. Es también en ese punto que Smith introduce su famosa mano invisible. Esta genial construcción le permite amalgamar, en un solo concepto, la concepción de equilibrio y la de movimiento. Está en perfecta simbiosis, también, con la idea del trabajo como fuente primera de toda la riqueza. Las "manos productivas", diligentes,

[37] Van Leeuwen, *op. cit.*, págs. 44, 131; comentarios adicionales, págs. 410, 417 —mostrando por qué el menor uso posterior de la imagen no significa que se abandone la idea que impregna todo el paradigma del mercado hasta hoy.

parecidas en otros autores. Sin embargo, ya que se trata de referencias que siempre se acostumbra citar, vale la pena acrecentar algunos comentarios "exegéticos". Comentando la primera de ellas, Arend Th. van Leeuwen apunta a toda una pre-historia de la imagen de una mano divina invisible, ligada al pensamiento acerca del papel de la Providencia Divina en el orden cósmico y en la sociedad. La "mano invisible de Júpiter" es invocada por ideólogos del *statu quo* y por estudiosos de la astronomía desde tiempos bien remotos, y esa imagen había retornado con cierta fuerza en Copérnico y en Newton [36]. El origen de esa imagen se remonta a la concepción astronómica de los griegos; a ella se incorpora posteriormente la idea de los estoicos sobre un plan preestablecido que rige el destino del mundo y de los seres humanos.

En la medida en que la idea de un destino sobrevive en concepciones cristianas —en San Agustín hay razgos indisfrazables de eso—, aparece un acento adicional que preludia de cierto modo el carácter, de antemano reconocido como benéfico, del "destino", como lo vimos asumido de manera tan enfática en la ideología del paradigma del mercado. Dicho de otra forma, para los estoicos se trataba de un plan poderoso e inmutable, aunque no exento de arbitrariedad, pues existían destinos evidentemente funestos que se abatían inclusive sobre divinidades menores y los semidioses, además de sobre los seres humanos. En la visión cristiana de quienes asumen esa ideología anticristiana de un destino divino, su carácter arbitrario es disimulado: además de ser un plan poderoso, él es infinitamente sabio, lo que lo hace indiscutiblemente justo. Estos elementos han pasado a integrar, hasta hoy, muchas concepciones de la "voluntad de Dios".

Se tiene así, como telón de fondo de la expresión "Mano Invisible", no sólo una larga tradición de pensamiento que acepta el destino, sino la tentativa de explicación mítica que busca hacer más aceptable el destino. Unicamente podemos captar toda la carga religiosa que acompaña esa forma de "teología moralmente tranquilizadora" (para usar una expresión de Roberto Campos), si prestamos atención a dos elementos que ella incluye: primero, el énfasis en la idea de un orden pre-establecido que se contrapone al caos, el cual sirve tanto para explicar el orden cósmico como el orden vigente en la sociedad; segundo, el ejercicio del poder, que aparece legitimado de antemano, incluso en sus formas incomprensibles y arbitrarias. Estos dos aspectos se mantienen presentes con claridad en la ideología del mercado, sólo que la arbitrariedad

---

[36] Macfie, A. L., "The invisible Han of Jupiter", en *Journal of the History of Ideas*, 1971, págs. 595-599; para otras analogías similares en Adam Smith, cf. Leeuwen, *op. cit.*, pág. 808, No. 20.

del poder se reviste ahora de una especie de aura invariablemente virtuosa porque el lado arbitrario se transfigura en diligencia, creatividad y capacidad competitiva.

Otro aspecto relevante que el pensamiento económico incorporó en plenitud, es el de la misteriosa sabiduría, casi diríamos de la destreza, de un poder oculto providencial —llámese Mano Invisible, Providencia Divina, o hasta deje de recibir cualquier nombre específico bastando que funcione como presupuesto—, que sabe sacar provecho de las contingencias adversas y de las limitaciones y pecados humanos. Ese poder es providencial justo porque administra el surgimiento del bien en medio del mal, de la virtud a través de los pecados, de la salvación en medio de la *masa damnata* (aludimos a la visión agustiniana del pecado original y de la acumulación de los pecados en el misterio de la iniquidad). En sus versiones extremas ese tipo de visión puede desembocar, como sucedió en la historia, en una especie de regocijo ante la contemplación de los males ajenos, vistos como castigo por los pecados —como aparece, de la manera más brutal, en las interpretaciones de Robert Malthus acerca de las razones de la pobreza.

Retomando la "Mano Invisible" de Adam Smith, he aquí algunos comentarios que destacan su importancia:

> La idea de una Mano Invisible *(invisible hand)*, mediante la cual es gobernado el macrocosmos, en el plano de la naturaleza, y el microcosmos, en el plano de la convivencia humana, domina todo el pensamiento de Adam Smith. Ella es —casi podríamos decir— "como una mano invisible" por detrás de su filosofía moral y de su teoría económica. Aunque la expresión como tal todavía no apareciese, la idea en sí misma ya la encontramos en la metáfora del reloj, obra (de la mano invisible) del Relojero cósmico.
>
> Una Mano Invisible providencial hace que la abundancia de los ricos sea en provecho de los pobres [37].
>
> Surge aquí la posibilidad de distinguir la intención del agente, de su acto y de su resultado práctico. Es también en ese punto que Smith introduce su famosa mano invisible. Esta genial construcción le permite amalgamar, en un solo concepto, la concepción de equilibrio y la de movimiento. Está en perfecta simbiosis, también, con la idea del trabajo como fuente primera de toda la riqueza. Las "manos productivas", diligentes,

[37] Van Leeuwen, *op. cit.*, págs. 44, 131; comentarios adicionales, págs. 410, 417 —mostrando por qué el menor uso posterior de la imagen no significa que se abandone la idea que impregna todo el paradigma del mercado hasta hoy.

aplicadas, menos ociosas que las de los antepasados, se suman en esa grande e invisible mano [38].

Al final de esta última cita insinúa cómo solamente las "manos competitivas" llegan a la perfección de ser asociadas de forma prodigiosa a la Mano Invisible. Las demás manos, simples ejecutores de directrices que provienen de los "diligentes", de los "industriosos", no se elevan a tan noble papel. Se transforman en "manos incorporadas" a "las manos diligentes" de los dueños del Capital, porque éste incorpora en sí todo el trabajo humano.

Vemos así cómo la búsqueda del interés propio conduce al más inesperado de los resultados: la plena armonía de los intereses en un idílico bien común. El choque entre el egoísmo y los mecanismos disciplinadores de la competición es imaginado en un escenario puramente económico, sin la inclusión de otros factores, como el poder, sea que él se ejerza de manera directa como poder económico, sea que su ejercicio, que siempre es político, recurra a mil estratagemas supletorias. Todo será visto siempre como una función interna a las reglas del juego económico. Entendemos ahora mejor por qué la ciencia económica aspira hasta hoy a enunciar leyes inmutables, concibiendo a la propia economía como una realidad autónoma regida por leyes naturales, universales, tal como en la física y en la astronomía newtonianas. Y cuando se confiere a esas leyes un carácter tendencial, la propia tendencia es una vez más "naturalizada" como tendencia mono-direccional.

La imagen de la Providencia Divina persiste en los textos económicos por un largo período después de Adam Smith. Poco a poco ella se desvanece como referencia teológica explícita, pero la concepción sólo se reviste de lenguajes seculares [39]. Hoy ella retorna, sin tantos escamoteos, en no pocos autores. *Otras dos imágenes*, herederas de los misterios de la Mano Invisible, han sido usadas con cierta frecuencia para designar la sabiduría superior del mercado en relación a nuestras insuperables ignorancias sobre las orientaciones intrínsecas de los mecanismos de mercado. Una, sugerida por la teoría de sistemas y por los avances de la informática, es la imagen del *mercado-supercomputador*. A no ser que se crea en el advenimiento de una inteligencia artificial próxima a la sabiduría absolutamente versátil de la providencial Mano Invisible, esa imagen carece de intensidad mistérica, ya que el computador sólo aventaja al pensamiento humano en cuanto a la

---

[38] Bianchi, Ana Maria, *A pré-história da economia*. São Paulo, Hucitec, 1988, pág. 126.
[39] Viner, Jacob, *The Role of Providence in the Social Order*. Philadelphia, American Philosophical Society, 1972. El autor, un reconocido experto en Adam Smith, ofrece un excelente estudio sobre la teología de la Providencia Divina en los fundadores de la ciencia económica.

disponibilidad inmediata de los datos y la rapidez de su procesamiento, no sin embargo en cuanto a todas las demás dimensiones del conocimiento, la emocionalidad y la voluntad humanas. Como vimos, Hayek y sus seguidores repudian la comparación del mercado con un super-computador, ciertamente porque su fe apenas se tranquiliza con el presupuesto de una sabiduría del mercado, muchísimo superior a la del computador.

La otra imagen, citada con alguna frecuencia, es la del así llamado *Subastador de Walras.* Por lo que nos informan adeptos y debatidores de las teorías del equilibrio general que siempre evaden las magias de los neoclásicos para escamotear los grandes problemas macroeconómicos, obsesionados como están por los mecanismos de la competencia microeconómica, el famoso autor neoclásico M. E. León Walras (1834-1910) no es propiamente el padre de esa imagen, porque alude a ella apenas una o dos veces, cuando necesitaba de metáforas didácticas, lo que no deja de tener su importancia sintomática. La imagen del Subastador Walrasiano fue mejor elaborada por otros.

Se trata de una imagen relacionada con la sabiduría del mercado. El mercado se comportaría como una especie de subastador o rematador que siempre emplea el martillo en el momento apropiado, cuando está madura la mejor decisión en provecho de todos. Se trata, por lo tanto, de una esotérica fantasmagoría acerca de una especie de administrador central de todos los mecanismos del mercado —insisten en decir que es obvio que él no existe, pero que el mercado funciona como si él existiese—, un agente superior a todo lo que sucede en el mercado. La mágica función de ese agente imaginario sería la de realizar contactos hipotéticos preliminares con absolutamente todos los agentes del mercado, antes de que se realicen las transacciones económicas. Con toda esa información acerca de las predisposiciones de esos agentes, el gran rematador mágico las compensaría en una especie de central de compensación, las inter-relacionaría de tal forma que ninguna decisión que pudiese ser tomada, fuese ajena a su voluntad soberana.

Esas fantasías no pasan de una vulgar "forma secular" de decir lo mismo que expresaba la imagen de la Mano Invisible. Sólo que avergonzados de nombrar un ídolo recortado para las funciones providenciales atribuidas al mercado, crearon esa imagen contrahecha que no pasa de un Mano Invisible que, avergonzada de tantas arbitrariedades que se le atribuyen, prefirió un nombre un poco menos ostensiblemente religioso [40]. Estamos seguros de

---

[40] La imagen del Rematador Walrasiano es citada, con cierta frecuencia, en la literatura sobre la teoría del equilibrio y sobre las relaciones entre enfoques micro y macroeconómicos, por ejemplo: Negishi, T., *Microeconomic Foundations of Keynesian Macroeconomics.* Amsterdam, E. North-Holland, 1979, el capítulo 2; Weintraub, E.,

que los idólatras realmente convictos no aprecian mucho ese tipo de vulgaridades ante la necesidad, que ellos observan, de que la fe en el mercado sea una fe asumida y militante.

Como dijimos al inicio de este apartado, visualizamos la idolatría como un fenómeno que impregna las relaciones mercantiles en cuanto tales, en la medida en que ellas transcurren en una atmósfera inmune en la práctica a las consideraciones de carácter no-mercantil respecto de la convivencia social de los seres humanos. Repetimos, la idolatría del mercado es, en primera y principal instancia, la connivencia, práctica y acrítica, con los criterios de mercado como forma determinante y tendencialmente exclusiva de evaluar la conducción de la economía. La connivencia acostumbra surgir de la convivencia, de modo que es fácil tornarse idólatra cuando vivimos en un contexto en el cual la mayoría de los actos más cotidianos se inscribe, de una u otra manera, en los rituales de la "religión económica". Más aun que las concepciones teóricas que podamos tener acerca de la economía, es la práctica económica en la que estamos inmiscuidos la que va moldeando nuestras adaptaciones a la "religión económica".

Concluyendo, dejamos planteado un nuevo cuestionamiento que esta realidad suscita: ¿cómo dejar de compactar con la perspectiva básica de idolatrías instaladas —sea cual sea su carácter o su raíz— cuando no es posible eliminar, ya, ese contexto idolátrico, y cuando se tomó conciencia de que sólo es posible transformar la historia a partir de las condiciones históricas y de los sujetos históricos realmente existentes?

General Equilibrium Theory. London, MacMillan, 1974, *passim;* Phelps, Edmund, *Studies in Macroeconomic Theory*. New York, Academic Press, 1979, pág. 12.

Capítulo IV

Idolatría del mercado y sacrificios humanos

1. Economía y sacrificio de vidas: enfoques del tema

Estamos entrando en un tema exigente y complejo. La economía de mercado, y también la planificación omnímoda de la economía, incorporan teorías sacrificiales. ¿Cómo conjugar el planeamiento de prioridades sociales con la valoración de la iniciativa económica de un modo tal que se minimicen los sacrificios de vidas humanas? La propia discusión serena de esa pregunta se volvió muy difícil. Ya analizamos cómo los lenguajes económicos usuales tienden a volver irracional cualquier debate sobre los

asuntos implicados en esa cuestión. Los paradigmas económicos totalizantes —sólo mercado, sólo planificación— buscan trazar caminos únicos y exclusivos, legitimados con promesas mesiánicas. Al prometer la mejor y más eficiente realización del bien común y de la felicidad humana, tienden a vaciar la substancia de la pregunta acerca de los sacrificios humanos. La confianza exigida elimina la dialéctica entre lo deseable y lo posible, porque solamente lo que es admisible dentro del paradigma escogido puede ser deseado de manera efectiva. La propia promesa del mejor de los mundos posible trata de aprisionar los sueños de lo deseable dentro de la estricta observancia de aquello que la poca elasticidad del paradigma permite. El horizonte utópico queda eliminado mediante la utopización de las formas institucionales propias del paradigma impuesto. La pretensión de exclusividad y validez universal hace que la eliminación de los estorbos del camino, declarado el único transitable, se transforme en una operación necesaria. El costo en vidas humanas se transforma en sacrificio necesario.

Desde la óptica de los países capitalistas dependientes, que configuran lo que en términos de realidad económica tiene un predominio absoluto en América Latina y el Caribe, nuestro análisis tenía que concentrarse en el paradigma de la economía de mercado. Si nuestro contexto fuese el de una imposición rígida de una planificación omnímoda y poco participativa, es evidente que nuestro foco de atención se desplazaría hacia las implicaciones sacrificiales de semejante modelo [1]. Nuestras reflexiones, aunque se refieran de modo predominante a la economía de mercado irrestricto como paradigma, aspiran a una significación más general.

Esperamos haber dejado claro en los capítulos anteriores que no concordamos con aquellos que interpretan el surgimiento del paradigma del mercado como un proceso espontáneo originado, sin ninguna violencia a la naturaleza humana, por medio de la aplicación de una estricta racionalidad económica. Por el contrario, la usurpación de una pretendida racionalidad económica por parte del paradigma del mercado sólo fue posible porque se consiguió imponer, en nombre de una determinada "racionalidad económica", una reformulación total del "sentido posible" de la vida humana en sociedades complejas. Al incorporar una pre-definición precisa del sentido admisible, la economía de mercado busca invalidar cualquier discusión de metas deseables que no estuviesen de acuerdo con lo que ya quedó determinado como única

[1] Ver Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984, capítulo 4: "El marco categorial del pensamiento soviético".

viabilidad. La rigidez dogmática de ese paradigma se adorna con promesas que jamás podrán ser cumplidas dentro de su lógica. De ahí la violencia implacable y el sacrificialismo intrínseco de ese paradigma, que no son una consecuencia derivada o secundaria de imperfecciones en su ejecución, sino que están ligados a los mecanismos que lo constituyen lo mismo que a la ideología que trata de legitimarlo. En su seno encontramos embutida una verdadera teología sacrificial que tiene como núcleo la forma en la que ese paradigma define la relación entre los seres humanos, esto es como de naturaleza en esencia competitiva.

> La historia económica muestra que la emergencia de mercados nacionales no fue, de forma alguna, el resultado de la emancipación gradual y espontánea de la esfera económica del control gubernamental. Por el contrario, el mercado fue la consecuencia de una intervención consciente, y a veces violenta, por parte del gobierno que impuso a la sociedad la organización del mercado, por finalidades no-económicas [2].

Nuestro enfoque buscará descubrir los fundamentos del sacrificialismo en la propia esencia del paradigma del mercado. Dicho de otro modo, tratamos de desvendar la teoría sacrificial implicada en la propia teología en que se apoya esa "religión económica". Somos de la opinión de que la exigencia del sacrificio de vidas humanas es parte constitutiva de la peculiar forma de idolatría a la que ese paradigma obliga a sus observantes. La extroyección, el manoscabo e inclusive la anulación de vidas humanas, deriva de forma directa de la manera como ese paradigma establece los límites de lo que se acepta como lo máximo racional en lo económico, y por tanto, realistamente realizable. Esto significa que deberemos afinar nuestra reflexión sobre el problema de la legitimación ideológica de esos límites de lo posible, establecidos de antemano por la propia lógica de esa concepción de la economía. Esto nos obliga a entrar en debate con otras maneras de explicar las implicaciones sacrificiales del paradigma del mercado y de los modelos económicos particulares concebibles dentro de la obediencia a su lógica. Y si pretendemos certificar que en última instancia se trata de un sacrificialismo idolátrico, por más que valoremos la contribución de otros enfoques explicativos, no podremos darnos por entero por satisfechos si no llegamos a la médula de una perversa teología subyacente a ese paradigma.

No hay duda de que en el mundo de hoy podemos verificar un incremento alentador del rechazo a crueldades chocantes,

---

[2] Polanyi, K., *A grande transformação*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980, pág. 244.

victimaciones inútiles, discriminaciones absurdas y destrucciones implacables. El problema de la paz mundial y las múltiples posibilidades de la destrucción total de la vida en el planeta traumatizan muchas conciencias desde la primera infancia. Recordamos que en un debate con estudiantes en un país rico, fuimos interpelados por uno de ellos de la siguiente manera: "¿y qué podemos hacer mientras esperamos?". Al preguntarle qué significaba en concreto para él ese "mientras esperamos", reaccionó: "mientras las bombas no caen...". La íntima conexión entre investigación científica, tecnología de punta, estructuras empresariales y militarismo, nos revela un cuadro sumamente alarmante. Los presupuestos militares del mundo superan al año, cuando se los suma, todo la deuda externa acumulada del Tercer Mundo. Y las técnicas psicológicas de "ingeniería social" de tipo militarista invaden la publicidad y áreas significativas de las artes [3].

La incorporación de la ciencia y de la tecnología en la trama de intereses del gran Capital [4], la diseminación de prácticas de terrorismo económico y gubernamental [5], y la acción ideológico-política del empresariado transnacional [6], he aquí algunos accesos fundamentales, es de lamentar que aún poco explorados, a increíbles demostraciones reales de esa lógica sacrificial. La destrucción más insana de la naturaleza, la polución ambiental desenfrenada y otros atentados brutales a la salud de grandes masas humanas fueron revelando, a lo largo de muchos debates entre economistas y ecologistas, cuán refractaria es la ciencia económica a cualquier cuestionamiento serio en esos asuntos [7].

> El hábito de evitar las cuestiones sociales en la teoría económica está íntimamente relacionado con la impresionante incapacidad de los economistas de adoptar una perspectiva ecológica. El debate entre ecologistas y economistas ya se desenvuelve hace dos décadas, y viene mostrando con claridad que el pensamiento económico contemporáneo es substancial e inherentemente antiecológico [8].

---

[3] Watson, Peter, *Guerra, persona y destrucción. Usos militares de la psiquiatría y la psicología*. México, D. F., Ed. Nueva Imagen, 1982.

[4] Basaglia, F. (ed.), *Los crímenes de la paz. Investigación sobre los intelectuales y los técnicos como servidores de la opresión*. México D. F., Siglo XXI, 1977.

[5] Chomsky, N.-Herman, E. S., *The Washington Connection and Third World Fascism. The Political Economy of Human Rigths*. Boston, South End Press, 1979; Herman, E. S., *The Real Terror Network*. Boston, South End Press, 1982.

[6] Dreifuss, René, *A Internacional Capitalista. Estrategias e táticas do empresariado transnacional: 1918-1986*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1986.

[7] Una breve historia de los debates entre economistas y ecologistas en Henderson, Hazel, *Creating Alternative Futures*. New York, Putman, 1978, págs. 63s.

[8] Capra, F., *O ponto de mutação*. São Paulo, Cultrix, 1987, pág. 216.

Los países del Tercer Mundo fueron transformados en un vasto escenario de experimentos, pruebas o permanencia de prácticas industriales por parte de las grandes empresas transnacionales, que la legislación de los países ricos ya tornó imposibles. Las industrias químicas transformaron Cibatão, en el estado de São Paulo, en el lugar del mundo que tiene el más alto índice de anencefalia (niños que nacen sin el cerebro completo) y disturbios neurocerebrales. Los automóviles que Brasil exporta llevan equipamiento anticontaminador; los destinados al mercado interno, no. Dirán que es culpa de las leyes del país, como si ellas no fuesen influenciadas por las presiones del poder económico. Para que se sienta hasta dónde puede llegar el cinismo, veamos el espíritu del siguiente planteamiento:

> Las centrales de energía, refinerías de gas y petróleo y todos los nuevos descubrimientos en energía, se ven invariablemente obstaculizados y postergados *con el pretexto de salvar vidas* y proteger el medio ambiente [9].

Entre los ingredientes del nuevo contexto en el cual madura la crítica al sacrificialismo inherente a la economía, cabría destacar la multifacética lucha contra la "tolerancia represiva" (Marcuse) y la búsqueda de una "racionalidad no-represiva", con expresiones fuertes en los movimientos artísticos, en nuevas propuestas pedagógicas, en la lucha de las mujeres, en el combate a todas las formas de "opresiones específicas" (racismo, opresión ética, opresión del niño y del menor, etc.). La asunción positiva del nexo corporal en la convivencia humana es un elemento central del núcleo de criterios anti-sacrificiales que se puede resumir en el primado de la producción social de la vida. En este sentido, es fundamentalmente positiva la búsqueda de la "liberación del placer" y de la alegría de vivir, que debería estar incluida en cualquier propuesta liberadora. Las ambigüedades de esa búsqueda, cuando existen, es probable que tengan mucho que ver con la justa reacción a residuos, todavía no decantados lo suficiente, de la represión al placer y a la propia corporalidad en versiones distorsionadas del cristianismo [10], y con las formas peculiares de domesticación y manipulación de los temas "placer" y "felicidad" por el paradigma económico del mercado y por las ciencias sociales burguesas.

---

[9] Gilder, G., "La economía de la fe", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 28 (1987), pág. 17 (énfasis nuestro).

[10] Bibliografía en Lepargneur, H., *Antropologia do prazer*. Campinas, Papirus, 1987; *Antropologia do sofrimento*. Aparecida (São Paulo), Ed. Santuário, 1985.

Es bueno recordar que el paradigma económico del interés propio, así como el iluminismo y otras fuentes del pensamiento moderno, se presentaron como reacción saludable a la represión institucionalizada del placer predominante en las instituciones medievales. Liberarse de imposiciones doctrinarias, morales e institucionales que se habían transformado en un fardo insoportable, he aquí el clima en el cual arranca con vigor el espíritu de la modernidad. También bajo este aspecto vale la pena analizar cosas tan diferentes, en apariencia, pero con fuertes coincidencias en el "clima espiritual", como la pasión por la ciencia, la ideología del progreso, la confianza en la razón, y la propia Reforma Protestante. Este énfasis en el placer y en la felicidad constituye una de las claves explicativas para la adhesión tan pujante al paradigma económico del interés propio. La pronta domesticación de esa positivización del placer y de la felicidad en nuevas normatividades rígidas (del racionalismo científico, del paradigma económico, etc.), no nos debería llevar a perder de vista que esa bandera fue levantada y continuó siendo desplegada a lo largo de toda la evolución del pensamiento económico hasta hoy.

En anti-placer, la abstinencia, el no-disfrute, el gozo disciplinado pasaron, con todo, a constituirse en elemento acompañante imprescindible en un paradigma económico que somete a los seres humanos a la perversa infinitud del Capital, que es inexorable en sus exigencias de acumulación continuada. Por eso, el disciplinamiento de los servidores del Capital, y sobre todo de la masa trabajadora, pasó a regirse en lo fundamental por una lógica anti-vida. El "sombrío pastor" R. Malthus, con su incentivo al consumo suntuario de los ricos y el disciplinamiento feroz de los pobres, no se sale de esa lógica en la que el lujo y la privación encuentran lugar. Bentham y el utilitarismo anglo-sajón preparan el camino para las teorías "hedonistas" del valor de los neoclásicos, en especial de Jevons.

Esta pequeña digresión tiene como objetivo substraernos a la tentación de ciertos superficialismos que intentan presentar la economía burguesa como una racionalidad sombría. Ella es, en palabras de Marx, como Jano, el dios de dos caras, porque todos sus elementos constitutivos se desdoblan en dos fases. El predominio de la inexorable voracidad del lucro, por un lado, y la propuesta evangélica del placer y de la felicidad, por el otro. Luego, lo que aquí se intentará analizar como penetrado de sacrificialismo inclemente, siempre encontró formas para tornarse plausible como promesa de vida. Es a este discernimiento que deberán atenerse quienes propugnan hoy, con tanta razón en lo esencial, la liberación del placer. Con ese discernimiento se vuelve válido y urgente luchar contra cualquier sacrificialismo, afirmando:

> ...cuando la voluntad humana de gozar pudiera controlar las instituciones sociales, nacerá una nueva ciencia del hombre.
>
> El placer es el fundamento de la prueba de legitimidad de una organización social y de la pertinencia de un saber sobre el hombre [11].

Estas últimas observaciones contienen, es obvio, astillas propositales en la dirección de la teología cristiana. Si ella quisiera enfrentarse de hecho de manera crítica a las teorías sacrificiales embutidas en la economía, es probable que tenga que situarse primero de lleno en la positivación del nexo corporal entre los seres humanos, asumiendo en favor de ellos no apenas el reclamo de la vida, entendida como medios para vivir, sino también un espíritu que impregne y dé sabor a esos medios de vivir, esto es, deberá saber afirmar sin reservas el placer y la alegría de vivir. Esto implica, sin duda alguna, una necesaria liberación de la teología de todos los resabios de anti-vida que se adhirieron a las teorías teológicas, comenzando por el tema central de la redención sacrificial de la cual existen y persisten versiones absolutamente horrendas.

Quizá la forma extrema de sacrificialismo sea aquella que ciertos predicadores evangélicos fundamentalistas (al estilo de H. Lindsay y otros) adoptan hoy sin reticencia: ellos suspiran por un Harmagedon Sacrificial, como glorificación definitiva de su dios sádico en el enfrentamiento nuclear final entre las fuerzas del bien y las del mal. Y en sus libros no faltan los mapas convenientes para ilustrar geográficamente la previsión de esa hecatombe sacrificial. Y la contemplación de los sufrimientos de los "condenados" llega a ser presentada como intensificación de la felicidad de los "raptados" a la gloria. No se crea que sólo ellos abandonaron todos los límites en cuanto a los sacrificios admisibles. Más que en simple germen esta extensibilidad infinita del sacrificialismo estaba presente en el furor de las cruzadas, en la caza de brujas (que a lo largo de tres siglos victimó algunos millones de mujeres, según estudios recientes), en la inexorabilidad de la Inquisición, en la saña de las guerras religiosas, y estuvo asimismo presente —¿por qué no decirlo?— en aquellos eximios peritos en liturgia que imaginaron el cielo como un eterno "auto de fe", con los bienaventurados asistiendo a una eterna inmolación sangrienta del Hijo de Dios para continuar aplacando, en una alabanza sin fin, la ira infinita de Dios [12].

---

[11] Martín Serrado, Manuel, *Métodos actuales de investigación social*. Madrid, Akal Ed., 1978, págs. 25. 15.

[12] Un ejemplo aterrador, el capítulo sobre "El sacrificio celestial", en Thalhofer, Valentin, *Das Opfer des Alten und Neuen Bundes* (mit besonderer Ruecksicht auf den

No podemos sino rozar este gordo tema teológico ya que nuestra atención está concentrada en los sacrificialismos económicos. Sospechamos, no obstante, que un estudio más profundo del asunto podría revelar interpenetraciones asombrosas de los sacrificialismos repudiables de la teología con los de la economía. ¿Cuáles son los nexos entre el tipo de teorías de la Redención pregonadas por las Iglesias cristianas durante los últimos siglos y la extraña facilidad con la que el paradigma económico del interés propio y del sistema de mercado logró digerir "inmolaciones necesarias"? El escritor estadounidense Gore Vidal destacaba en un extenso artículo difundido por un buen número de órganos de prensa en 1987, la profunda relación entre la agresividad de la política de la Administración Reagan y de la "Reaganomics" y la influencia del fundamentalismo "harmagedonista" y apocalíptico en las convicciones religiosas del presidente. ¿Fue en realidad mera casualidad que Hans Urs von Balthasar se refiriese a la pequeña obra *Pasión de Cristo, pasión del mundo* de Leonardo Boff, para alegar que la teología de éste ya no era cristiana? ¿Es casual que el "Vía Crucis" del fundador del Opus Dei, monseñor Escrivá de Balaguer, contenga una soteriología acentuadamente inmolacionista? ¿Fue casual el hecho de que un teólogo latinoamericano, al declarar a las autoridades migratorias de EUA que venía para dar conferencias teológicas, fuese solicitado a recitar de memoria el famoso versículo Jn. 3, 16 ("Pues tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único para que todo el que en él crea no perezca, sino que tenga la vida eterna")? ¿Por qué las predicaciones y canciones del "evangelicalismo" insisten en introducir en los medios populares una soteriología fuertemente sacrificialista? ¿Cuál está siendo el impacto de la lectura anti-sacrificialista de los Evangelios de un René Girard en los biblistas? [13].

Pasando a otro tipo de enfoques, cabe una rápida referencia a la vasta literatura socio-antropológica sobre el tema. Existe un

---

Hebraerbrief und die katholische Messopferlehre). Regensburg, Georg Joseph Manz, 1870, págs. 200-220. Para ver la proyección de eso a la "espiritualidad", cf. Piny, A., *Il modo secreto di amar Dio soffrendo e di amar sempre soffrendo sempre*. Roma, Tipogr. Pontif. della Congregazione dei Riti, 1923.

[13] Por ejemplo, León-Dufour, X., *Jesús y Pablo ante la muerte*. Madrid, Cristiandad, 1982, págs. 197s; Vanhoye, Albert, *A mensagem da epístola aos Hebreus*. São Paulo, Paulinas, 1983; Maldonado, Luis, *La violencia de lo sagrado. Crueldad "versus" oblatividad o el ritual del sacrificio*. Salamanca, Sígueme, 1974; y el excelente análisis de la "logología sacrificial", especialmente el irónico diálogo final entre Dios y el demonio acerca de la obsesión sacrificial de los teólogos, en Burke, Kenneth, *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*. Los Angeles, University of California Press, 1970. Y confróntese con Sabourin, Leopoldo, *Redención sacrificial*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1969; o con el nihilismo "post-moderno" de Quinzio, Sergio, *La croce e il nulla*. Milano, Adelphi, 1984; y la vasta literatura sádico-soteriológica de los fundamentalistas.

extraño desfase, en términos meramente cuantitativos, entre la inmensa cantidad de literatura acerca de la práctica y del sentido de los sacrificios en los así llamados pueblos "primitivos", y la escasa bibliografía sobre la vigencia del sacrificialismo en la economía, o en la modernidad en general [14]. Es un desfase un tanto sospechoso. Georges Bataille y Jean Duvignaud son referencia obligatoria, en proseguimiento de pistas abiertas por M. Mauss, para rescatar dimensiones de los sacrificios "primitivos" no reductibles a la lógica productivista de la economía (la noción de "gasto" erogatorio para restablecer la armonía con las divinidades, como base de integración grupal o tribal; sacrificio como fiesta utópica y "don" derrochador; resistencia ritual a esquemas puramente utilitarios; refacción de circuitos de "energía", prestigio y poder; el eterno desafío del sentido de la muerte; etc.). Este tipo de abordajes ilustran la imposibilidad de enclaustrar las experiencias del sentido en racionalismos formales. Sin embargo, quien buscase ahí un análisis de la lógica sacrificial de la economía saldría frustrado, porque los aspectos de los sacrificios que podriamos llamar funcionales en la línea de la lógica económica moderna no ocupan el foco de atención, aunque la cuestión del "límite" de lo económicamente "útil" esté siempre de alguna forma presente como "trascendencia necesaria" en relación a lo puramente económico [15].

Reflexiones psicológicas sobre el sacrificio, en especial en la vertiente psicoanalítica, llegan a abordar a veces la relación con la economía por lo general de manera bastante difusa, sin penetrar lo suficiente, a nuestro modo de ver, en los mecanismos específicos del paradigma del mercado. Dicho de otro modo, la economía entra en escena como material adicional para ilustrar mecanismos inconscientes de culpa, expiación, erotismo truncado y perversiones del poder [16]. Sobre la dimensión sacrificial incluida en esa

---

[14] Ver bibliografía etnológica sobre el sacrificio, en Davies, Nigel, *Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzweiflung in der Geschichte der Menschheit*. Frankfurt-Berlin, Safari bei Ullstein, 1981, págs. 363-372.

[15] Bataille, Georges, *Teoría de la religión*. Madrid, Taurus, 1981, capítulo III: "El sacrificio...", págs. 47-68; *El erotismo*. Barcelona, Tusquets Ed., 1985 (4a. ed.), págs. 101-125 (sacrificio), págs. 228-272 (Sade); *Las lágrimas de eros*. Córdoba (Argentina), 1968, el capítulo: "Hegel, la muerte y el sacrificio"; Duvignaud, Jean, *El sacrificio inútil*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1983; Hubert, H.-Mauss, M., *Sacrifice: Its Nature and Functions*. London, Cohen & West, 1964 (original: *L'Année Sociologique*, 1898), en especial el capítulo 5: "The Sacrifice of the God", págs. 77-94; Kurnizky, Horst, *La estructura libidinal del dinero*. México, D. F., Siglo XXI, 1978, capítulo 2: "La génesis del dinero a partir del culto sacrificial", págs. 32-56; Reich, Wilhelm, *O assassinato de Cristo*. São Paulo, Martins Fontes, 1982; Rascovsky, Arnaldo, *El felicidio*. Barcelona, Paidós-Pomaire, 1981.

[16] Becker, Ernest, *La lucha contra el mal*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1977 (ver ahí literatura de A. M. Hogart, Otto Rank, Norman Brown, etc.); Espartaco, C. et al., *Lo económico en Freud*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.

entidad "espiritual" que es el dinero, habría que indagar en bastante literatura. Marx tenía una sensibilidad aguda para este aspecto, aun cuando no lo haya desarrollado por separado. Registremos, apenas de pasada, la pista fecunda que representa el nexo que él establece entre el fetichismo del dinero y del Capital y un sacrificialismo virtualmente infinito [17].

Horkheimer y Adorno nos legaron una breve reflexión sobre el sacrificio como lógica empotrada en las relaciones mercantiles del capitalismo. El intercambio mercantil puede ser analizado, según ellos, como una secularización del sacrificio. El fetichismo de las relaciones está compuesto de apariencias y abstracciones que ocultan las contradicciones y la destructividad real del intercambio de un modo tal, que todo es recubierto por un manto reconciliador. De esa forma, las abstracciones del intercambio encarnan, en sus apariencias, la misma relación natural —o de "naturalización de la historia"— que el sacrificio cumple de acuerdo con las visiones religiosas. Lo que es contradictorio es rearmonizado, tanto por el rito sacrificial como por el ritual del intercambio.

Los autores citados nos dan pistas para la percepción de dos aspectos: primero, que existe un sacrificialismo real embutido en las relaciones de mercado; segundo, que éste sacrificialismo no aparece porque es ocultado por la forma en que los seres humanos perciben esas relaciones mediante categorias-fetiche. Así pues, el carácter sacrificial de las relaciones de mercado es desmentido de forma ideológica por la manera como se concibe el mercado, a pesar de ser brutalmente real. La profunda convicción de esos autores de que el carácter secular (no religioso) de la modernidad sirva de clave explicativa de esos mecanismos de ocultamiento de los sacrificios reales, es un punto discutible. Precisamente, en muchísimos casos esta secularidad es la forma religiosa nueva de la modernidad. En otras palabras, la racionalidad formal es religiosa, por una parte, porque es fetichizadora; y por otra, por traer embutida una lógica verdaderamente religiosa. Pero este aspecto, que nos interesa de modo profundo para establecer mejor las características idolátricas de ese sacrificialismo, no hace parte del foco de atenciones de Horkheimer y de Adorno en el texto en referencia. Su análisis, por tanto, es agudo cuando muestra que las relaciones mercantiles consiguen ocultar el problema del poder, porque el más poderoso, en la simulación de la igualdad que aparece en el mercado, es visto apenas como el más hábil, más

---

[17] Dussel, Enrique, "El concepto de fetichismo en Marx", en *Cristianismo y Sociedad* (México) No. 85 (1985), págs. 6-60; Assmann, H., "O uso de símbolos bíblicos em Marx". en Assmann, H.-Hinkelammert, F., *A idolatria do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo, Vozes, 1989, págs. 388-412.

activo en lo social y benéfico. Luego, las relaciones mercantiles funcionan como "racionalización del asesinato gracias a la apoteósis del elegido", es decir, de aquel que "puede más" [18].

Después de haber abierto (apenas de forma parcial) el abanico de abordajes, posibles y complementarios, para entrar en el tema del sacrificionalismo de la economía, una palabra sobre cómo procederemos en los apartados siguientes. Primero diremos algo acerca de cómo percibir la existencia de ídolos crueles en la economía, prestando atención a los disfraces del proceso victimario en el lenguaje y en las teorías de los economistas. Después veremos que el repudio a formas sacrificiales aberrantes y perceptibles con facilidad es importante, si bien tiene sus limitaciones. Entrando un poco más a fondo en el asunto, deberemos dialogar con aquellos que juzgan que la propia racionalidad formal de la economía (o de los proyectos económicos), y las éticas funcionales que incorporan, son el mejor "material" para detectar los sacrificialismos. En un paso siguiente osaremos proponer que el análisis de los presupuestos teológicos de la "religión económica" tal vez nos ayude a avanzar aún más. Por último, juzgamos importante enfatizar una distinción en cuanto al propio concepto de sacrificio. Una cosa son los sacrificios inhumanos que derivan de una lógica económica que es del todo refractaria a la asunción consciente de metas establecidas con criterios que priorizan objetivos sociales. Estos son los sacrificios inaceptables de un tipo de economía contraria a la vida, por más que se disfrace de promesas de vida. Otra cosa, enteramente diferente, son los sacrificios y las exigencias de proyectos históricos con opciones sociales, cuando la libertad participativa y la flexibilidad de los límites estuvieren garantizados.

2. Los disfraces del proceso victimario en la economía

En este apartado procederemos de la siguiente manera:

1) una rápida mención del disfraz estructural, esto es, del hecho de que la ideología que oculta el proceso victimario está materializada en el propio funcionamiento de la economía;

2) enumeraremos, en una rápida secuencia, un cierto número de tópicos que sugieren vías de acceso para profundizar aspectos del sacrificialismo en la economía;

---

[18] Horkheimer, Max-Adorno, Theodor W., *Dialektik der Aufklaerung* (Dialéctica del Iluminismo). Amsterdam, 1947, págs. 60s.

3) teniendo en mente las enormes dificultades que enfrentamos siempre de nuevo en la creación de conciencias sensibles al sacrificio de tantas vidas, nos preguntaremos: ¿será que los acontecimientos históricos, durante la imposición del paradigma del interés propio y del mercado, resultaron en una asimilación tan inédita del carácter inevitable de un sacrificialismo económico al punto de estar ahora racionalizado y digerido, como necesidad obvia, por el sentido común de muchísimas personas? ¿Qué hechos se podrían mencionar en apoyo a esta hipótesis?

Una observación previa: el lenguaje que utilizamos ("proceso victimario"), además de justificable frente a los hechos, sugiere un posible puente con el pensamiento de René Girard, que se expresa en un lenguaje parecido al nuestro. La brevedad no nos permite elaborar este enlace. Transferimos la cuestión al propio lector. Una simple pregunta puede aclarar, hasta cierto punto, donde buscar ese puente. ¿Será que la vieja necesidad de "chivos expiatorios" —esto es, de víctimas expiatorias que establezcan reconciliaciones— se metamorfoseó a tal punto, en el plano ideológico y en el práctico, que aquello que otrora requería procesos ostensivos y asumidos de forma pública, se sumergió e integró de tal modo en lo cotidiano de las relaciones mercantiles que funciona ahora como proceso silencioso, permanente y prácticamente inadvertido? Lanzamos esta provocación porque, admitida esa *metamorfosis de la víctima expiatoria* por obra asimismo (aunque no sólo) del paradigma económico, el necesario "¡Basta de sacrificios!" adquiere una urgencia y una dramaticidad todavía mayores. Es perceptible con facilidad lo que eso implicaría para el cristianismo, no apenas en términos de tomas de posición prácticas, sino también en los planos doctrinario y teológico, donde los residuos de ideología victimaria tendrían que ser removidos con urgencia.

1. Llamamos "disfraz estructural" al impedimento que el propio funcionamiento "normal" y "natural" de un determinado tipo de relaciones sociales establecidas entre los seres humanos, representa para el surgimiento de una conciencia social diferente de aquella que legitima ese modo de percibir y vivir la realidad. Quien mira hacia el pasado histórico, encuentra muchos ejemplos de "disfraz estructural" de la violencia. Las guerras, con su increíble movilización de las conciencias para adherir a la legitimación del arrasamiento del enemigo, vienen a la mente como el ejemplo más importante. Parecería ser incluso el paradigma básico para el análisis de cualesquiera teorías sacrificiales. ¿Y si fuese, no obstante, conveniente considerar las guerras como un recurso de emergencia y transitorio para situaciones y propósitos específicos, a pesar de su frecuencia y brutalidad? ¿Es pensable en un mundo en el cual

la guerra dejó de ser un recurso ampliamente utilizable, o hasta innecesario, porque se logró imponer la "paz" de la dominación establecida? ¿Es la *pax romana* el único ejemplo de esto?

La Conquista de América se procesó mediante el empleo de una violencia increíble. En la mentalidad de los conquistadores se trataba de procedimientos crueles enteramente legitimados, incluso como mandato misionero de expansión del cristianismo. ¿Es este un buen ejemplo de "disfraz estructural", ya que el propio modo de pensar de los conquistadores veía el proceso victimario de la Conquista como legítimo y necesario? ¿Dónde se alojaba esa legitimación? ¿En el oro y en la plata, o en los ideales de civilizar y evangelizar? Es claro que ambas cosas son indisociables, pero comenzamos a percibir que sin el apoyo de justificaciones, teóricamente distinguibles de los propios mecanismos empleados en el ejercicio de la violencia, ésta no habría podido funcionar como funcionó.

En otras palabras, las justificaciones a las cuales apelaba la violencia no determinaban las formas y los mecanismos de implantación de los ideales (civilización y evangelización) propuestos, aunque se prestasen como una ideología aplicable a los procedimientos empleados. No obstante esos mismos ideales, interpretados desde el uso de otros procedimientos, podían servir como bandera para invalidar la violencia empleada (como constatamos en el ideario de un Bartolomé de las Casas y de los demás obispos "protectores de los indios"). Los ideales, al parecer, eran aún "separables" de los procedimientos concretos, si bien debemos proceder con mucha cautela al sugerir semejante separación posible dado que una ideología nunca existe apenas en las mentes o separada de las circunstancias en las cuales se enuncia. Queremos sólo alertar acerca de una distinción fundamental entre legitimaciones todavía relativamente "autónomas" de los procedimientos, y legitimaciones por entero identificadas con los propios mecanismos de un determinado paradigma económico.

No hay duda de que en los modos de producción anteriores al capitalismo, la violencia era legitimada por medio de construcciones ideológicas que permitían cotidianizarla en gran escala. Los autores de la violencia la consideraban, en efecto, como parte "normal" y "natural" de su manera de concebir el mundo. Las propias víctimas de la violencia internalizaban muchos aspectos de esa ideología legitimadora. Pero ella no definía, en sus detalles concretos, los mecanismos de esa violencia en su totalidad. Es ahí que la cosa cambia substancialmente con la implantación del paradigma del interés propio, ampliado en el paradigma del mercado. Surge un camino único transitable. En él, los propios procedimientos y mecanismos están pre-definidos en lo básico. Los márgenes de variación admisible se estrechan como en ningún

modelo de violencia anterior. En la medida en que esto es sustentable, de hecho nos confrontamos con un "disfraz estructural" de nuevo tipo.

El esfuerzo teórico de Marx se concentró en mostrarnos esta novedad: el fetichismo de la mercancía, del dinero y del Capital, redunda en una introyección de la legitimación de la opresión dentro de los propios procedimientos y mecanismos que constituyen el paradigma económico. En los capítulos anteriores, no insistimos demasiado en este análisis hecho por Marx. Transitamos otros caminos para mostrar cómo el paradigma económico en cuestión retradujo e incorporó valores éticos y elementos teológicos dentro de los mecanismos económicos, que presenta como los únicos asumibles y aceptables. En lo esencial, llegamos al mismo punto: el disfraz estructural del sacrificialismo. Sólo que nos interesaba mostrar (cosa en la que Marx únicamente nos ayudaría hasta cierto punto) que ese disfraz estructural implica una funcionalización bien determinada de elementos centrales del cristianismo.

La propia expresión "disfraz estructural" admite por lo menos dos sentidos, cuando es aplicada al paradigma económico en cuestión. Puede significar, en primer lugar, la forma que la ideología sacrificial asume cuando se identifica por entero con la formulación de los procedimientos económicos. La ideología se encarna y materializa en los propios mecanismos económicos, lo que hace irrelevante en la práctica que los actores sean conscientes o no del papel que representan y del contenido real de sus acciones. La esfera de lo ideológico no se desvanece por completo, sin embargo su autonomía se encoge de manera impresionante. Dicho de otro modo, la relación entre la ideología y los mecanismos prácticos es tan estrecha, que se requiere un enorme esfuerzo para desvincular o distanciar la conciencia de las prácticas ya operacionalizadas mediante mecanismos pre-definidos.

En un segundo sentido, la expresión "disfraz estructural" puede referirse al propio proceso de cotidianización y "naturalización" del modo de pensar. ¿Cómo se establece y cómo funciona el sentido común de las personas en un mundo de relaciones mercantiles? Es un tema no separable del aspecto anterior —insistimos en la imbricación recíproca entre mecanismos y formas de la conciencia—, pero es un asunto que puede perfectamente ser analizado en sí mismo, por ejemplo, analizando los lenguajes en los cuales la mentalidad se manifiesta, y la codifican. Esto nos remite al fascinante campo de investigación del instrumental lingüístico compatible o cooptable, en consonancia con determinado paradigma económico, en contraposición a lenguajes peligrosos o inadmisibles. En fin, sería interesante analizar cuáles de los lenguajes cristianos ya han sido tragados por la lógica del

paradigma, cuáles son tranquilamente absorbibles, y cuáles no lo son. En suma, el disfraz estructural está en los propios mecanismos y él se cotidianiza como sentido común, penetrado de dogmas, confianzas y absurdas ilusiones.

2. El disfraz estructural del sacrificialismo en la economía sólo puede ser desvendado mediante un análisis global de la lógica del paradigma económico. Puede ser muy provechoso, no obstante, identificar algunas puertas de acceso a esa lógica. Para entendernos, hablemos de señales o síntomas que nos revelan que estamos delante de un proceso muy complejo de disfraces del sacrificialismo económico. Cada uno de los ejemplos que daremos podría transformarse en un largo capítulo, con muchas ilustraciones y datos concretos. Confiando en la perspicacia del lector, nos limitamos a indicar algunas de esas puertas de entrada. Son tópicos sintéticos que permiten visualizar tanto la realidad o la presencia efectiva del sacrificialismo, como las formas ideológicas que lo disfrazan.

—¿Qué implica el hecho de que la naturaleza (recursos naturales) y el ser humano (trabajador "liberado" y expuesto al "mercado de trabajo") sean considerados como mercancías? Significa que se incorporan al Capital y a su lógica. Ya no se pertenecen. Aun cuando no sean utilizados, los recursos humanos y los recursos naturales ya no "se pertenecen". Su incorporación al Capital es tal que todo pertenece a él, potencialmente. Pero él sólo utiliza lo que le produce provecho. El resto queda "de reserva", sin embargo ya no tiene existencia realizable, a no ser mediante su aprovechamiento por parte del Capital. El trabajador no "tiene" más su trabajo. En el mejor de los casos tiene un empleo. Quien "le da trabajo" en algunos idiomas llega a ser llamado de forma directa "dador de trabajo" (*Arbeitsger*, en alemán), o "empleador". Lo que no es "empleable" queda desde luego sacrificado.

—El concepto "factores de producción" evolucionó a lo largo de la historia del pensamiento económico. En los clásicos había aún una fuerte preocupación por la reproducción de los factores necesarios —los no-necesarios, los sobrantes, siempre fueron un problema— para la producción. Pronto, no obstante, el Capital pasó a ser considerado como el factor de producción por excelencia. Todo el resto es visto todavía como factor de producción, solamente en la medida en que el Capital lo necesita. Esto resulta en una exclusión de los factores no productivos, o en la secundarización de los menos productivos. En suma, la vida de los seres humanos fue desplazada del centro de la economía.

—A partir de los neoclásicos, los economistas se interesan poco por una teoría del valor. Les basta teorizar sobre la

formación de los precios en el mercado. Es imposible tomar en serio el primado del trabajo frente al Capital, si no se tiene una teoría del valor del trabajo. Esto no significa, necesariamente, hallar la fórmula matemática para calcular la equivalencia precisa entre tal cantidad de trabajo y tal valor económico generado por el trabajo, porque son muchos los ingredientes que deben ser tomados en cuenta en semejante cálculo. Cuando se insiste en la importancia de una teoría del valor-trabajo, se apunta en lo básico a una valoración del trabajo como única fuente generadora de valor, lo que se deberia proyectar en la valoración del trabajo en términos cuantitativos expresados en los salarios, sin detrimento de que una parte de ese valor se destine para la reproducción social de la vida de todos y de la sociedad. Pero los economistas acostumbran limitarse a una teoría de los precios. El trabajo es considerado como un factor, entre otros, en los costos de producción. Ya mostramos cómo eso implica una lógica sacrificial.

—¿Qué significa hablar de mecanismos auto-reguladores del mercado? Significa que la economía es dotada de "leyes naturales" que funcionan al margen de cualquier intencionalidad humana. Es una ficción, un mito.

> Nuestra tesis es que la idea de un mercado auto-regulable resultaba en una rematada utopía. Una tal institución no podría existir en ningún tiempo sin aniquilar la substancia humana y natural de la sociedad [19].

Ningún general y ningún ejército inventaron jamás una guerra auto-regulable. La única fantasía de guerra auto-regulable, hasta cierto punto, es el famoso MAD *(Mutually Assured Destruction)*, la guerra atómica total, que implica la mutua destrucción asegurada. Todos los dogmatismos son fantasías de auto-regulación. El paradigma del mercado es un dogmatismo introyectado en mecanismos económicos. Esto deriva, es bueno no olvidarlo, en una peculiar invalidación radical de cualquier filosofía, ética o teología alternativas. Frente a cualquier modelo de auto-regulación sólo es posible, todavía, pensar en una teología que trabaje con las piezas de montaje de esa supuesta auto-regulación, para poder desmontarlas. Delante de la "religión económica" se vuelve impotente cualquier teología que no sea, también, teología de lo económico, o sea, una teología que opera con categorías económicas.

---

[19] Polanyi, K., *op. cit.*, pág. 23. Para ver cómo, en nuestros días, la lógica sacrificial del mercado es mitificada en toda su implacabilidad, cf. Green, R. (ed.), *Los mitos de Milton Friedman*. México, D. F., CEESTEM-Ed. Nueva Imagen, 1983.

—Las teorías económicas siempre usan marcos categoriales (cuadros de conceptos) que implican un determinado recorte de la realidad. Lo que no entra en esa realidad recortada no es tenido como real, y por eso ni siquiera es tomado en cuenta. La estructura conceptual de las teorías económicas contiene exclusiones sistemáticas (por ejemplo, la exclusión de variables sociales y ambientales). Además de las exclusiones sistemáticas, existen las inclusiones obsesivas. Quien, por ejemplo, tiene una obsesión por el crecimiento económico como clave de solución para todos los problemas económicos, es obvio que debe definir el desarrollo como simple crecimiento económico.
—¿No es revelador el fracaso de todas las teorías de la distribución elaboradas dentro del paradigma del mercado? Por otra parte, muchos economistas ni siquiera se preocupan por elaborar teorías de la distribución. Confían de forma ciega en que la distribución de los beneficios del crecimiento económico se dará de manera espontánea dentro de la propia lógica del modelo. Hallan que la naturaleza de la competencia y de la iniciativa empresarial contienen mecanismos que aseguran una tal distribución de ingresos, que todos quedarán integrados en los beneficios. La solución, es evidente, no es oponerse al crecimiento económico o dejar de considerar la producción y el aumento de la riqueza como un objetivo importante. No se debe caer en un distributismo ingenuo, cosa de la que acusan con frecuencia a las iglesias. Pero el punto que aquí se destaca es otro: el desinterés por, y la inconsistencia de las teorías de la distribución en el paradigma del mercado, es uno de los signos más evidentes del sacrificialismo embutido en ese paradigma.
—Los disfraces del sacrificialismo en la economía de mercado operan tanto en los enunciados más generales, como en la forma como se presentan las así llamadas "leyes" del mercado. Enunciados generales: economía abierta, sociedad abierta, economía libre de mercado, etc. Se acostumbra expresar esos enunciados generales en un lenguaje que esconde el maniqueísmo de la concepción básica, esto es, el hecho de emplear un esquema rígido amigo-enemigo, bien-mal. Ese maniqueísmo sólo aflora de vez en cuando (por ejemplo, cuando Karl Popper intitula un libro suyo *La sociedad abierta y sus enemigos,* o cuando se implantan fascismos en nombre de la defensa de la "libertad"... del mercado). Ejemplo de disfraz mediante uma "ley": la famosa "ley de la oferta y la demanda". Ella se fundamenta en una visión bastante peculiar del ser humano, dado que presupone que las necesidades reale de éstos no son lo que en realidad cuenta en la economía. Es

verdad que las necesidades humanas son diferentes en culturas y circunstancias históricas distintas. Sin embargo esto no elimina un límite físico, o si quieren, un mínimo vital que siempre debería estar en la base de cualquier conceptuación de las necesidades humanas. La insistencia en las certezas que se pueden y deben tener acerca de ese límite físico es un elemento central en la fuente de criterios que se puede formular como producción social de la vida humana real y concreta. La ley de la oferta y la demanda está pensada sin ninguna referencia a ese límite. Más aún: ese límite fue del todo eliminado en el concepto de *homo oeconomicus*, entendido como un extraño ser que solamente tiene preferencias y gustos, y que no tiene —o no es tenido en cuenta en cuanto tiene— necesidades. Quien por falta de ingresos no es capaz de "demanda", queda de modo automático excluido del circuito del mercado. Sus necesidades fueron en efecto sacrificadas bajo la égida de la ley de la oferta y de la demanda. Sólo quien tiene poder adquisitivo puede tener necesidades. Y muchos economistas quieren todavía convencernos de que la demanda es el único medio para verificar necesidades reales. ¿Y cómo quedan los que están excluidos de la capacidad de demanda? Por lo demás, identificar necesidades con demanda significa operar con un concepto tautológico: tener necesidades es tener poder adquisitivo para poder manifestar necesidades.

—Cualquier levantamiento de datos estadísticos requiere de un modelo de indicadores acerca de los cuales se reúnen los datos. Ahí no está el problema. El problema reside en la manera como se conciben esos indicadores. La mayoría de los indicadores económicos que subyacen a las estadísticas económicas, esconden aspectos fundamentales de la realidad. Tasas de rendimiento per cápita, índices de crecimiento económico, índices medios de consumo y tantos otros índices y tasas, no toman en consideración de modo sistemático el factor distributivo. En suma, la casi totalidad de los así llamados indicadores económicos funcionan como disfraces del sacrifícialismo endógeno del paradigma. Su mentira aparece, en parte, cuando se elaboran estadísticas con indicadores claramente sociales. Ahí entonces empiezan a aparecer realidades tan absurdas como el hecho de que un país, en el caso de Brasil, que se enorgullece de ser la octava economía del mundo según los indicadores económicos, es en verdad la 56a. economía mundial de acuerdo con indicadores sociales. Se podrá argumentar que esto no ilegitima los indicadores económicos, y que basta juntar unos con otros para ciertos análisis. Sucede, no obstante, que a la hora de las decisiones acerca de la economía, suelen ser más fuertes los criterios

emanados de los indicadores económicos. Y cuando entre los indicadores económicos se da una preferencia absoluta por los que están ligados al incremento de la exportación (para poder pagar los intereses de la deuda externa), un modelo económico se puede volver cruelmente sacrificial. Un país puede, por ejemplo, enorgullecerse de ser el mayor exportador de cítricos, el tercer exportador de aves, uno de los mayores exportadores de carne bovina, sumando a eso una serie de otros "éxitos" en la exportación de alimentos, mientras más de la mitad de su población pasa hambre.

—Uno de los disfraces más comunes del sacrificialismo en la economía son las famosas "soluciones técnicas", llamadas así no porque tengan algo que ver con la aplicación de conocimientos científicos en la elaboración de productos o en la construcción de aparatos y máquinas. Es el economista quien considera que su disciplina, tenida como ciencia autónoma, es capaz de elaborar un recetario técnico de valor universal sin ninguna consideración de otro orden. Así se practican, en nombre de soluciones "técnicamente correctas", sacrificios de vidas humanas.

3. Ahora, nuestra pregunta es la siguiente: ¿hubo, a lo largo de la implantación histórica del paradigma del interés propio y del mercado, una asimilación inédita del sacrificialismo económico al punto de estar introyectado, como algo normal, en la conciencia de muchas personas? Nótese bien que la pregunta ya no es si el paradigma es sacrificial o no, sino si su carácter sacrificial fue similado de manera inédita en comparación con otros sacrificialismos aceptados a lo largo de la historia. El sistema esclavista fue asimilado tan profundamente en las conciencias, que hasta una serie de Papas emitieron documentos "concediendo" a gobiernos "cristianos" el "derecho" de transformar a determinadas gentes en esclavos (por ejemplo, el otorgamiento del derecho de esclavizar a los "moros" y, por extensión, a los negros). ¿Se puede imaginar una asimilación todavía más profunda del sacrificialismo? No pretendemos entrar aquí en estudios comparativos. Sólo queremos llamar la atención hacia dos cosas: primero, el paradigma del interés propio y del mercado auto-regulable es una forma inédita de incorporación funcional de la ética y de la teología dentro de las propias categorías económicas (punto en el cual se insistió más arriba), y esto, es obvio, lleva a un proceso inédito de asimilación del sacrificialismo ahí implicado; segundo, la digestión del carácter sacrificial de ese paradigma se dio de manera bastante singular, y es a eso que nos vamos a referir de forma muy breve.

Comencemos con ejemplos que revelan la profundidad del alojamiento del sacrificialismo en la propia manera de concebir el

carácter universalmente beneficioso del paradigma. Mucha cosa debería ser recordada al respecto, no obstante el lector perspicaz encontrará la puerta correcta con unos pocos ejemplos. Galbraith nos recuerda que el paradigma siempre se apoyó en una fe ilimitada en su carácter redentor y salvífico. Por eso siempre hubo, desde que surgió como "credo fervoroso", la certeza de que al final triunfarían los resultados benéficos:

> Todo lo que promueve un aumento de la producción es útil o benéfico, sin tomar en cuenta si resulta en un eventual sufrimiento para la *minoría;* la regla básica, que sería repetida infinitas veces, era "asegurar la mayor felicidad para el mayor número". La infelicidad, incluso aguda, de un *número menor* de personas tenía que ser aceptada consecuentemente [20].

Tenemos aquí una formulación condensada del evangelio del paradigma, incluida su nota realista (siempre habrá algunos pocos sacrificados, infelizmente...). Esta es la convicción que se alojó, como evangelio embutido en y confiado a mecanismos económicos encargados de una supuesta auto-regulación de carácter universalmente benéfico. Cuando se entiende el vigor de ese evangelio, se comprende también que haya sido asumido con entusiasmo y con júbilo redentor. No se crea que estamos exagerando. Los testimonios históricos atestiguan que en realidad surgió, se propagó y tuvo acogida, con ese tipo de características, el credo jubiloso de la "religión económica". Si no hubiese surgido como creencia tan acendrada, habría sido mucho más difícil confrontarse con los constantes desmentidos factuales de esas promesas. Tampoco se explicaría la *constante inversión de los números:* se habla, siempre de nuevo, de que los ya beneficiados son la mayoría, y que los sacrificados son una minoría que será objeto de los beneficios en un futuro no distante. El propio Galbraith se olvida de analizar esa inversión de los números como una constante. Hablamos de constante porque así fue por más de un siglo también en Europa, aunque hoy tal vez encuentre algún sentido esa manipulación de los conceptos de mayoría y minoria. En cuanto a los países del Tercer Mundo, y en perspectiva mundial amplia, *esa mentirosa inversión de los números* es una acentuada distorsión de la realidad. Pero ella se mantiene como anuncio impetuoso.

Si nos remontáramos a los orígenes del sacrificialismo en la modernidad, Hobbes sería una parada obligatoria. En él los sacrificios inevitables se encubren aún, básicamente, con la "razón

[20] Galbraith, J. K., *Economics in Perspective.* Boston, Houghton Mifflin Co., 1987, pág. 118 (énfasis nuestro).

de Estado". El "dios mortal" es también mortífero [21]. Prevalecen aún los argumentos políticos. Más tarde comienzan a predominar las razones económicas. Apenas para que veamos con que naturalidad se dicen las cosas, he aquí algunas formulaciones que suponen saltos rápidos en el tiempo.

Roberto Campos:

> ...la historia del capitalismo occidental, en el cual al inicio se agrava la desigualdad en la distribución de la renta, pasándose después a una fase de desigualdad estable y finalmente a una mejoría distributiva [22].

Peter Berger:

> ...la mortandad por hambre debe terminar y los pobres necesitan aumentar su riqueza. Este objetivo puede ser alcanzado sin que los ricos se hagan más pobres. En otras palabras, no supongo la necesidad de nivelar la distribución de las rentas. Las sociedades occidentales (incluyendo a Estados Unidos) demostraron que es posible una significativa mejoría en la condición de los pobres, sin grandes cambios en la distribución de las rentas: los pobres pueden perfectamente ser más ricos, sin que los ricos dejen de enriquecerse aún más [23].

Según Keynes:

> ...la inversión estimulará el crecimiento e incrementará la riqueza nacional que, finalmente, "escurrirá desde los pocos" hacia los pobres [24].

Si la brevedad no lo prohibiese, podríamos entrar en el asunto un tanto macabro de algunos neoclásicos, en especial entre los seguidores de Jevons, quienes apoyándose en criterios de apetencia y tolerancia subjetivos construyeron elaborados mapas y curvas acerca de "unidades de dolor" y "unidades de placer". De acuerdo con Galbraith, la famosa "teoría de la optimización" de Vilfredo Pareto, también conocida como "ley de Pareto de distribución de las rentas", tiene dos presupuestos claves: primero, que la desi-

---

[21] Hinkelammert, F., "El dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana", en Tamez, Elsa-Trinidad, Saúl (eds.), *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*. San José, DEI, 1978, págs. 199-314 (sobre Hobbes, etc.).
[22] Campos, Roberto, *Guia para os perplexos*. Rio de Janeiro, Nórdica, 1988, pág. 173.
[23] Berger, Peter, "Underdevelopment Revisited", en Novak, M. (ed.), *Liberation Theology and the Liberal Society*. Washington, DC, AEI, 1987, págs. 73-82, cita en pág. 77.
[24] *Apud* Capra, F., *op. cit.*, pág. 202.

gualdad social es un hecho normal y como tal debe ser vista, ya que "en todos los países, en todos los tiempos, la distribución fue prácticamente igual"; segundo, que la teoría del equilibrio tiene que basarse en ese dato histórico, es decir, que la optimización debía encuadrarse en ese esquema. F. Capra comenta:

> ...la teoría de la optimización [de Pareto, está] basada en el presupuesto de que el bienestar social sería mayor si la satisfacción de algunos individuos pudiese ser aumentada sin disminuir la de otros. En otras palabras, cualquier mudanza económica que hiciese a alguien mejorar de vida y ser más próspero sin hacer a nadie empeorar de vida y ser más pobre, sería deseable para el bienestar social [25].

Como se puede notar, es realmente el mejor de los mundos posibles. No se precisa caer en un igualitarismo impracticable para darse cuenta de que semejantes creencias vienen en apoyo de desigualdades inaceptables. Sin embargo, lo que es casi inimaginable, aconteció de hecho. Sufrimientos aparte, si es posible disminuir las muertes por hambre, según muchos economistas [26] el sistema prueba que puede funcionar. La distribución asimétrica de la riqueza en Estados Unidos inspiró a Paul Samuelson una comparación ilustrativa:

> Si hiciésemos hoy una pirámide de la renta con cubos de juegos infantiles de armar, en la que cada capa representase mil dólares de renta, el pico estaría mucho más arriba de la Torre Eiffel, pero casi todos estaríamos a un metro del suelo [27].

Hayek intenta hacer entrar en nuestras mentes obtusas por qué únicamente los mecanismos del mercado deben ser los encargados de la distribución de la riqueza. La razón es muy simple: ninguno de nosotros puede conocer los caminos para esa distribución como la sabiduría del mercado los sabe. Por eso Hayek se irrita con el *lapsus* anticientífico de John Stuart Mill, quien cayó en el equívoco de pensar que una vez que los productos existen, es posible pensar en su mejor distribución.

> ...[en John Stuart Mill] se encuentra la notable afirmación de que una vez que el producto exista, la humanidad, individual o colectivamente, puede hacer con él lo que más le agrade. Si esto fuese verdadero, no podríamos negar que nuestro deber moral sería constatar que tal producto que, según él, ocurre en bases

[25] Capra, F., *op. cit.*, pág. 194.
[26] Galbraith, J. K., *op. cit.*, pág. 124; Capra, F., *op. cit.*, pág. 194.
[27] De su compendio *Economics*, cf. cita y comentario en Capra, F., *op. cit.*, pág. 216.

> puramente tecnológicas, está disponible y podemos utilizarlo de la forma que más nos agrade. Entonces, es obvio que nuestro deber moral sería cuidar que tal producto sea destinado a los que de él más necesitan o más lo merecen.
> Sin embargo John Stuart Mill estaba científicamente equivocado. El hecho es que si hiciésemos esto, el producto podría estar allá una vez, pero nunca más estaría de nuevo porque un producto de tal magnitud se vuelve disponible sólo porque nos permitimos ser orientados por los precios de mercado sobre cómo usar nuestros recursos. Desarrollamos, *sin comprenderlo*, algo que ahora gusto llamar *extended society order*, o sea, un tipo de orden social que *extrapola el conocimiento que cualquier persona pueda tener de los hechos*, y en el cual cada uno de nosotros satisface las necesidades de personas que no conoce, valiéndose del auxilio de personas que también son desconocidas [28].

Comenzamos a entender ahora por qué los economistas se refieren con tanta frecuencia a la imagen del pastel que incluso después de existir nadie debe pensar en repartir, porque primero el pastel debe aún crecer para que la sabiduría del mercado pueda encargarse, algún día, de distribuirlo a todos. Semejante fantasía extrapola la capacidad imaginativa de cualquier panadero, que sabe bien que los pasteles ya existentes pueden ser repartidos, lo que no impide la fabricación de nuevos pasteles. Si pasáramos de pastel al pan, surge de inmediato la idea de una eucaristía eternamente postergada.

Basta ya de verbalizaciones del credo. Veamos ahora algo de los obstáculos que fue necesario superar para que la fe se volviese sólida. En el fondo se trata de entender por qué el mercado, que siempre se declara benéfico para todos, pone algunas condiciones para que los pobres merezcan ser incluidos en su circuito. Para eso debemos retroceder un poco en el tiempo y reflexionar una vez más, si bien desde un nuevo ángulo, sobre cómo se llegó a la convicción de que la propia esfera de la economía y sus mecanismos se constituían en la mejor fuente de criterios morales y obligaciones sociales. Aunque algunos puedan pensar que esto implica una abrogación total del Evangelio, los autores de esas geniales ideas piensan exactamente lo contrario; piensan que descubrieron el único camino eficaz para el amor al prójimo.

Más de un estudioso del asunto se llevó un gran susto al descubrir que el "aspecto científico" del pauperismo —esa espantosa explosión de miseria que acompañó a la Revolución Industrial, sobre todo en Inglaterra— fue el descubrimiento del carácter "natural" de las leyes que orientan de manera intrínseca el sistema de mercado y, por derivación, el descubrimiento y la

---

[28] *Hayek na UnB*. Brasília, UnB, 1981, pág. 2 (énfasis nuestro).

aceptación de la "pedagogía severa del hambre" a la que es necesario someter a los pobres para que aprendan a ajustarse a las leyes del mercado. La literatura acerca del asunto es inmensa y Karl Polanyi, quien se esmeró en estudiar el tema, puede introducirnos al real significado del fenómeno [29].

La "liberación" de la fuerza de trabajo como simple mercancía en el mercado, la rápida alteración en el sistema de propiedad, el desplazamiento masivo en dirección a los nacientes polos industriales, la total inseguridad inicial de las condiciones de empleo y salario, etc., hicieron que la miseria asumiese proporciones horrendas. Surge entonces, envuelto en oportunismos políticos, el Sistema Speenhamland, que fue un conjunto de disposiciones legales de amparo a los pobres con cláusulas absurdas y de dudosa aplicabilidad. Ejemplos: concentración de los pobres en locales residenciales fijos, control de los desplazamientos, responsabilización de las comunas y parroquias de su atención, etc. Todo parecía hecho para no dar en el clavo, como de hecho no dio. Un sistema costoso, burocratizado e ineficiente, aunque envuelto en un aura de misericordia. El sistema surgió en 1795, precedido por fragmentos legislativos anteriores. Tuvo una trayectoria sumamente accidentada, sin conseguir ordenarse y hacerse eficiente, hasta su extinción en 1834. Fueron cuarenta años de constantes debates sobre qué hacer con los pobres. La vasta literatura de la época atestigua que algo muy serio y fundamental sucedió en aquel período en lo que toca a la transformación de las conciencias: en medio de la peor pobreza, la suerte de los pobres es entregada de modo definitivo a los mecanismos auto-reguladores del mercado.

William Townsend y su *Disertación sobre las leyes de los pobres* son una referencia obligatoria para captar el "salto científico", por lo demás ya coherentemente preludiado por una vasta literatura sobre el carácter "natural" del paradigma del interés propio. Ahora se trataba de sacar las consecuencias de eso en un plano más amplio y delante del desafío concreto de la pobreza. Y la lógica de Townsend es implacable: no se deben infringir las "leyes naturales" de la economía para atender a los pobres; así como los mecanismos del mercado son "naturales", será también la "naturaleza" la que se encargará de eliminar a los superfluos; el hambre es el estímulo "natural" para que los pobres se disciplinen y trabajen, insertándose en las reglas del mercado. Todo esto suena cruel, pero éste fue en realidad el centro de un largo debate. Y la apuesta a las "leyes naturales" del mercado acaba venciendo. Polanyi comenta enfático: "surgía aquí un nuevo punto de partida para la ciencia política [a partir de la consolidación del credo económico]".

---

[29] Para una primera aproximación a los documentos y a la discusión de la época del pauperismo más agudo y su "asimilación", cf. Polanyi, K., *op. cit.*, págs. 271-275.

Los argumentos de Townsend arrancan de la naturaleza y representan una invalidación de cualquier reflexión alternativa, filosófica o teológica.

> El escenario es la isla de Robinson Crusoe en el Océano Pacífico, próximo a la costa de Chile. Juan Fernández dejó en esa isla algunas cabras para que suministrasen carne en caso de visitas futuras. Las cabras se multiplicaron en proporción bíblica y se convirtieron en una reserva de alimento muy conveniente para los corsarios, en su mayoría ingleses, que molestaban el comercio español. Para destruirlas, las autoridades españolas dejaron en la isla un perro y una perra que también se multiplicaron, al transcurrir el tiempo, disminuyendo el número de cabras con las cuales ellos se alimentaban. "Un nuevo tipo de equilibrio fue establecido", escribió Townsend. "Los más débiles de ambas especies fueron los primeros en pagar su débito con la naturaleza; los más activos y vigorosos conservaron sus vidas". Y agregó: "es la cantidad de alimento la que regula el número de la especie humana".
>
> ...el hambre estimularía [a los pobres] al trabajo, en tanto la propiedad estuviese segura. No había necesidad de magistrados, pues el hambre era un disciplinador mejor que el magistrado. Apelar a él, observaba punzantemente Townsend, sería como "un apelo de la autoridad más fuerte a la más débil".
>
> El paradigma de las cabras y de los perros parece ofrecer respuesta a esas cuestiones. La naturaleza biológica del hombre surgía como el fundamento dado de una sociedad que no era de orden político... La sociedad económica emergerá como algo separado del estado político... El problema del pauperismo, en apariencia insoluble, forzaba a Malthus y a Ricardo a confirmar la zambullida de Townsend en la naturaleza.
>
> Las leyes del mercado eran las leyes de la naturaleza y, por tanto, de Dios.

Jeremias Bentham, aunque prefiriese dar un toque menos macabro a esa inmersión de la creencia económica en la naturaleza, habiendo llegado a elucubrar sistemas de sumisión placentera, en lo esencial no discordaba en nada de Townsend:

> El cálculo del dolor y del placer exigía que no fuese infligido ningún dolor innecesario. Si el hambre cumpliese esa finalidad, no se exigía otra penalidad. A la cuestión, "¿qué puede hacer la ley en relación a la subsistencia?", Bentham respondió: "en concreto, nada". La pobreza era la sobrevivencia de la naturaleza en la sociedad; el hambre era su sanción física. "Si la fuerza de la sanción física es suficiente, sería superfluo el empleo de la sanción

política". Sólo se precisaba dar un tratamiento "científico y económico" a los pobres... Bentham creía que la pobreza era parte de la opulencia. "En el estadio más elevado de la prosperidad social", decía él, "la gran masa de los ciudadanos probablemente dispondrá de pocos recursos aparte de su trabajo diario y, en consecuencia, estará siempre a un paso de la indigencia".

Que el mercado tome a los pobres a su cargo, y las cosas correrán por si mismas.

Las *Poor Laws,* después de ser tergiversadas en sus fundamentos, fueron cayendo en desuso y finalmente derogadas, en 1834. Su carácter paternalista y sus directrices confusas no fueron la principal razón de su abandono. Fueron abolidas porque eran consideradas antinaturales, por obstaculizar la lógica del mercado. Townsend es claro en eso:

...[esas leyes] provienen de principios que rayan en lo absurdo, bajo el pretexto de cumplir aquello que es impracticable a la propia naturaleza y constitución del mundo.

Nótese la seria llamada a la responsabilidad, cuando Edmund Burke advierte:

Cuando fingimos lamentar como pobres aquellos que precisan trabajar, de lo contrario el mundo no podría existir, estamos jugando con la propia condición de la humanidad [30].

Lo que nos interesa destacar aquí es el hecho fundamental: la consolidación de las convicciones de que la economía es regida por leyes naturales, en las cuales los seres humanos no deben interferir. La esencia de esto se mantiene en la ortodoxia posterior. Vimos cómo la formula Hayek, con su peculiar insistencia en el agnosticismo social: nuestro conocimiento nunca llega a los límites de la sabiduría superior del mercado. La actitud delante de los pobres varió en la forma. Hoy difícilmente se emplearía el lenguaje "honesto" de aquel tiempo, que fue el de la *asimilación de un dogma básico de la economía.* No obstante la lógica perdura hasta hoy, puede decirse que intocada. En muchos otros economistas de la época, en especial en David Ricardo y en Robert Malthus, abundan textos impresionantes que testimonian la dura lucha de las conciencias para digerir las "coherencias de la naturaleza". En todo caso, el paso fue dado con decisión.

---

[30] Todas las últimas citas, *apud* Polanyi, K., *op. cit*, págs. 122-127.

En Malthus encontramos muchos elementos acerca de la severa pedagogía que es necesario emplear con los pobres. Por tratarse de un reverendo, era de esperar una teologización más explícita del asunto. Y Malthus la perpetró de la manera más chocante. La mortandad por el hambre es vista como un gigantesco e inevitable mecanismo de la naturaleza. La humanidad tenía que reconciliarse con la existencia de la miseria de las clases más bajas, y desistir de querer aliviarla. Preocupado por el carácter multitudinario de los miserables, Malthus se inquieta por la superpoblación, mas agradece a Dios por haber inmunizado a los ricos frente a esa amenaza:

> El Ser Supremo, en su sabiduría, si no en su misericordia, dispuso de tal modo las cosas que los ricos estén *ipso facto* inmunes a esa ley [la de la excesiva procreatividad].

El carácter severo, por no decir sádico, del "dios de Malthus", sería un asunto largo. Su teología es pavorosamente sacrificial. Para no sobrecargar este texto con citas, he aquí el comentario sintético de Guy Routh sobre la teología de Malthus:

> Pero, dirán ustedes, ¿qué especie de monstruo será ese Dios que, mientras salvaguarda a los ricos, condena a los pobres a un sufrimiento perpetuo mediante una ley inmutable de la vida? De forma característica Malthus anticipa este argumento al razonar que lo contrario es verdadero. Sus dos últimos capítulos explican que llegar a tener semejante pensamiento muestra cuán inadecuada es la mente humana, ya que este designio es, en realidad, una manifestación de la infinita bondad de la Divinidad. Los sufrimientos están dirigidos a "desarrollar de manera creativa la mente... a generar todas las virtudes cristianas"... La mortalidad infantil, el hambre, el sufrimiento en general, son de hecho castigos justos por los excesos sexuales, del mismo modo que el dolor de cabeza es un castigo por excederse en bebidas alcohólicas... las leyes de la naturaleza, en todos esos casos, son uniformemente las mismas... Para los pobres se trata de una doctrina aún más dura. Ellos no son más simples víctimas indefensas de la ley natural; son pecadores que sufren sus justos y merecidos castigos. Es, por lo tanto, un deber humanitario explicar con paciencia a los pobres que sus sufrimientos se derivan de su propia culpa. Si esa comprensión no fuese implantada en ellos, pueden con facilidad tornarse víctimas de cualquier déspota que llegue a decirles que sus sufrimientos derivan de la culpa de sus dominadores... La posición de Malthus pareció demasiado extrema a políticos y administradores... no obstante David Ricardo reproduce, aunque con términos menos chocantes, la misma concepción fundamental acerca de la pobreza.

Otro ejemplo de la asimilación de esas ideas entre los cristianos de la época es el arzobispo de Dublín, a partir de 1831, Richard Whately, profesor y autor de obras de economía. Aunque nos choquen hoy sus malabarismos para transformar las más crudas formas de egoísmo en expresiones del amor al prójimo, en la lógica del paradigma del mercado no es abstruso. Routh comenta acerca de él:

> ...creía que el ser humano era naturalmente egoísta y que Dios lo había designado para ser egoísta, añadiendo sin embargo al mismo tiempo el milagro, en virtud del cual el egoísmo universal se transforma siempre de nuevo en el bien general de todos.

La asimilación del sacrificialismo de la economía contó siempre, y todavía hoy, con una variedad de canales de divulgación popular. Hoy constatamos que las insipideces teológicas de un Norman Vincent Peale, o de Og Mandino, se hallan en los estantes de muchas librerías cristianas a lo largo del mundo. En el siglo pasado, apenas para dar dos ejemplos, hubo dos damas inglesas que fueron consideradas geniales divulgadoras de los elementos básicos de la economía en los medios cristianos. Jane Haldimad Marcet (1769-1858) y Harriet Martineau (1802-1876) se servían de cuentos, novelas y piezas de teatro para divulgar la teología y las ideas económicas de Ricardo, Malthus y otros. Eran leídísimas. Sus opúsculos llegaban con facilidad a más de una decena de ediciones. Los personajes de sus libros eran pobres que tenían dudas, pero que al final siempre quedaban convencidos de la excelencia del mercado y de la bondad de Dios. Un ejemplo: después de acabar aceptando las extravagancias y el lujo de los ricos, ya que dan empleo a los pobres, un personaje remata su reflexión:

> Cuando finalmente los ricos y los pobres se encontraron en un único interés común —¡fue ahí que surgió la fuerza de todos!—. Yo siempre había pensado que los ricos y los pobres estaban separados como el naciente y el poniente. Sin embargo ahora estoy convencido de que el bienestar de los pobres deriva de la riqueza de los ricos.

En una popularización de las ideas de Malthus, aparece la siguiente joya:

> Es la voluntad de Dios —respondió John— que los niños mueran temprano, si sus padres no saben providenciarles lo que ellos necesitan para vivir [31].

---

[31] Las últimas citas, *apud* Routh, G., *The Origin of Economic Ideas*. New York, Vintage Books, 1975, págs. 113. 183-197.

Parece haber habido, por consiguiente, un período relativamente largo de profunda asimilación teórica, y hasta psíquica, de las implicaciones sacrificiales del paradigma del interés propio y del sistema de mercado. Al parecer, no hay mayores dudas de que esa asimilación se encuentra en la base de numerosas convicciones que perduran hasta hoy en el sentido común de muchos economistas, políticos, y amplios sectores de la población en general. El capitalismo es en realidad una "cultura". Los cristianos deberían reflexionar mucho sobre esto. No se trata ya de meras cuestiones económicas. La destructividad se instaló en las conciencias y en las formas comunicacionales de la cultura [32].

3. ¿Basta el repudio a los sacrificios aberrantes?

Dos cosas quedaron evidenciadas en el apartado anterior: la ciencia económica disfraza, cuanto le es posible, su inherente sacrificialismo; y frente a los sacrificios que por su clamante evidencia son indisfrazables, ella inventa explicaciones acerca del carácter "natural", y hasta necesario, de esos sacrificios, y promete soluciones graduales que vendrán de la obediencia a la lógica de la economía. En el período enfocado, el de la aguda explosión del pauperismo que acompañó la primera Revolución Industrial y la imposición del sistema de mercado, esos dos elementos (la atribución de la pobreza a leyes naturales y el énfasis en el carácter finalmente benéfico de los mecanismos del mercado) parecen haber sido los que fueron *introyectados y asimilados* de forma más profunda tanto en la teoría económica como en el sentido común. Pero no fueron los únicos.

La pobreza no aparecía apenas como una realidad objetiva indisfrazable. La amplitud y las formas que esa pobreza asumía hacían evidente, por lo menos para muchos, que existía una ligazón entre la emergencia explosiva de esa pobreza y la forma de conducción del proceso económico. ¿Se trataba de un verdadero nexo causal, que tenía que ser aceptado y asimilado como tal? ¿Era la pobreza en verdad el resultado del modelo económico que se implantara? La respuesta —ciertamente afirmativa— que tenemos hoy para esas preguntas no es lo que nos interesa en este momento. La cuestión es: qué respuesta se tenía en aquel tiempo para tales preguntas.

Con base en el análisis de muchos testimonios de aquel período, llegamos a la siguiente tesis: el nexo causal fue percibido con claridad, y como tal fue digerido y asimilado. Aunque esa

---

[32] Fromm, Erich, *Anatomia da destrutividade humana*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

afirmación fuese de nuevo rebajada a simple hipótesis, aun como hipótesis ella es muy desafiante. Nos obliga a analizar la fuerza y la debilidad de todo tipo de denuncias que tienen como punto central la constatación enfática y el repudio, igualmente enfático, de ingentes sacrificios de vidas humanas. Nuestro análisis, por ende, se debe concentrar en las reacciones posibles después que se constatan, primero, la realidad innegable de sacrificios humanos en proporciones alarmantes; y, segundo, la existencia de un nexo causal entre esa penosa realidad y el funcionamiento de la economía. ¿Basta con constatar tristes realidades y aludir de forma vaga a nexos causales con la economía, envolviendo las dos cosas en lenguajes de denuncia y repudio para saltar en seguida a vigorosos llamados a las conciencias? ¿Y si las responsabilidades que se pretenden interpelar o suscitar, ya estuviesen bloqueadas por "teologías moralmente tranquilizadoras"?

El lector habrá percibido que nuestra reflexión se está orientando en dirección a las características propias del tipo de lenguajes que es usual en documentos de las iglesias y de los grupos cristianos cuando se refieren a los aspectos más dramáticos de la injusticia social y del sufrimiento de los empobrecidos. Existe una enorme diversidad de lenguajes utilizados en esos documentos, y no es nuestra intención reducirla a un modelo único, lo que significaría forzar de modo indebido las cosas. Parece no obstante que no siempre se tiene en cuenta el hecho de que la ciencia económica predominante y el propio sentido común de muchas personas, *ya están inmunizados* en relación a determinadas maneras de argumentar.

La insensibilidad social existe en proporciones asombrosas. Ello merecía un análisis pormenorizado donde muchas cosas deberían ser mencionadas, no por último desde luego las condiciones materiales de la existencia de quienes se revelan insensibles en lo social. Suponer, sin embargo, una insensibilidad empedernida en todos los casos, y partir de inmediato para interpelaciones moralistas, puede ser no sólo poco fructífero sino hasta poco convincente. Simplemente, no es verdad que un Jeremias Bentham, un David Ricardo y tantos otros economistas, hayan sido insensibles a la pobreza. El caso de Malthus es probable que sea diferente, porque él elaboró una teología que legitimaba de manera directa la crueldad y el comportamiento insensible delante de la pobreza. Su visión teológica invocaba la justicia de un Dios obligado a castigar los desmanes y los pecados de los pobres, a los que concedía por medio de los sufrimientos infligidos una última oportunidad para redimirse. Ese tipo de soteriología, que identifica la esencia del sufrimiento con una oportunidad salvífica, es llevada por Malthus a consecuencias prácticas en el plano de la economía. Surge entonces aquella extraña "igualdad de oportunidades" para

salvarse, que fue también la fascinación mórbida de todas las teologías de la tortura que se puede leer en los escritos de los teólogos de la Inquisición.

La forma de ese tipo de insensibilización sádica, amparada en una peculiar teología, es por supuesto algo no imputable al pensamiento económico de la mayoría de los economistas entusiastas del paradigma del mercado. Y la variación en la forma no es un aspecto secundario en cuanto a la propia aceptabilidad de un contenido. Es necesario insistir, siempre de nuevo, en el hecho de que el credo económico del paradigma del mercado tiene, formalmente, características de "buena nueva", y es esta su forma evangélica la que hace posible una asimilación muy peculiar de su sacrificialismo.

Nuestra atención se debe concentrar por consiguiente en la manera como se procesa —en las teorías económicas y en el sentido común de las personas— la aceptación de resultados funestos, junto a la mantención de una creencia firme en el predominio de los resultados benéficos. Quienes tienen esa creencia inalterable en los resultados preponderantemente benéficos de la lógica del mercado, no necesitan ser insensibles en lo social frente a la pobreza, ni precisan desconocer los nexos causales entre la lógica económica asumida y algunos corolarios lamentables. La literatura económica está llena de reflexiones acerca de este hecho, aunque en la mayoría de los casos se verifique un esfuerzo por escamotear el referido nexo causal. Se habla de efectos colaterales, resultados no previstos, consecuencias indeseables pero inevitables, etc. Por lo normal se busca separar, en la medida de lo posible, los resultados funestos de la lógica intrínseca del modelo económico al atribuir los hechos a su imperfecta aplicación y a incontrolables causas extra-económicas.

Por lo general este tipo de raciocinio se revela "suficiente" para obtener que la implantación de la lógica del mercado sea aceptable (ya que, algún día, se mostrará benéfica para todos) y conviva con tranquilidad con una enorme cantidad de resultados funestos. Si los sufrimientos que persisten pueden ser presentados como no decurrentes, directa y "propiamente" de la lógica económica implantada, la aceptación de los sacrificios se hace más plausible. En ese caso, la severa obediencia a un paradigma económico sacrificial puede convivir a la perfección con lenguajes populistas montados sobre promesas sociales ardientes. "¡Todo por lo social!" sólo se transforma en un lema político abiertamente ridículo cuando sus propugnadores, aparte de ineptos, carecen de una fundamental legitimidad política. No obstante, cuando existe la imprescindible dosis de consenso acerca de la legitimidad de los poderes actuantes, la tolerancia de hechos sociales lamentables se torna muy elástica. Los sacrificialismos instaurados y asumidos

de forma efectiva no siempre requieren aquel tipo de digestión consciente, en el ámbito de los sacrificadores, que hallamos en la asimilación de los sacrificios necesarios hecha por la ciencia económica de manera bastante elaborada.

Insistimos en un aspecto importante: muchos economistas no sólo constataron los hechos sociales desastrosos, sino que reconocieron un cierto nexo entre tales hechos y las "exigencias de la racionalidad económica". Percibieron y aceptaron que el paradigma económico que defendían implicaba en efecto sacrificios para muchos. No siempre se disculparon mediante el recurso a otras causas explicativas del todo ajenas a la lógica económica por ellos defendida. Es cierto que esas otras explicaciones fueron normalmente las preferidas. Pero no confundamos la apelación a otras causas naturales (catástrofes naturales, exceso de sequía o de lluvias, etc.) con el carácter "natural" asignado a la lógica de la propia economía. No siempre esas cosas fueron mezcladas de modo indebido, aunque muchas veces sí.

En la medida en que lo que se "naturalizaba" era la propia lógica de la economía —y es en esto que consiste su pretendida racionalidad—, la constatación de los resultados funestos, en cuanto resultados, esto es, admitido el nexo causal con la lógica económica instaurada, era del todo posible sin caer, por lo menos teórica y aparentemente, en actitudes de clara insensibilidad social. Basta que se mantenga en alto la bandera del carácter benéfico del paradigma aceptado, para poder rebatir acusaciones de sacrificialismo declarado. Los beneficios inmediatos pueden incluso limitarse a minorías, no obstante la extensión de esos beneficios tendrá que ser presentada, de manera prospectiva, en una dinámica de ampliación y, a largo plazo, en una perspectiva universal.

Las dos cosas, la constatación de un pauperismo alarmante y la percepción de un cierto nexo causal entre esa realidad y el paradigma del mercado, estuvieron presentes en la implantación histórica del paradigma del mercado como elementos constitutivos, tanto de las teorías como de su cotidianización. Y a pesar de eso, lo que en realidad parece haber prevalecido fue el carácter benéfico del paradigma. Cuando se medita sobre las consecuencias de esa *asimilación histórica tan peculiar* del sacrificialismo, comienza a quedar más claro que no cualquier denuncia ni cualquier repudio del sacrificialismo de la economía, tienen garantizados su fuerza interpeladora.

Cuando no se está atento a las consecuencias de esa asimilación histórica, se puede fallar por completo el blanco en el caso de denuncias y repudios al sacrificialismo. ¿No es extraño que tantas autoridades gubernamentales, tantos políticos, etc., se declaren de acuerdo con el "mensaje" de los documentos de Medellín, de Puebla, de las encíclicas y otros pronunciamientos sociales de las

iglesias? Es obvio que existen los oportunismos cínicos, que a veces son evidentes en tales "adhesiones". Pero existe también la posibilidad de imaginar casos donde todos los disparos críticos, las denuncias y los repudios se hicieron aceptables y absorbibles, porque no invalidaban aquel aspecto del credo económico que le confiere su más profunda coherencia: su médula evangélica de mejor camino y única solución plausible.

Además de la denuncia de los sacrificios y su repudio se requiere, por lo tanto, algo más. ¿En qué consiste este algo más? Por lo menos en dos aspectos fundamentales: primero, el nexo causal entre el modelo económico y la persistencia y, eventualmente, el agravamiento de los sacrificios, debe ser comprobado de manera inequívoca mostrando que es la lógica del funcionamiento de la economía, y no otras causas, la que genera tales sacrificios; segundo, las promesas contenidas en la creencia en el carácter en última instancia benéfico de esa lógica económica, en especial las de medio y largo plazo, deben ser rebatidas con argumentos que demuestren el carácter esencialmente sacrificial de esa lógica. Hablamos de la persistencia y el agravamiento por razones obvias: lo normal es que pre-existan y estén operando mecanismos sacrificiales heredados del pasado (que pueden servir de pretexto para cómodas excusas), cuya remoción debe formar parte de cualquier proyecto de mejoría. Hablamos de la importancia de demostrar la falsedad sobre todo de las promesas de medio y largo alcance, porque, además de no comenzar *ab ovo*, ningún modelo económico consigue una erradicación inmediata e instantánea de todos los males sociales.

La priorización explícita de metas sociales en el núcleo de criterios económicos que se asume, es probablemente la referencia obligatoria para profundizar la cuestión de los nexos causales y del carácter sacrificial o no-sacrificial. Y es en esos puntos que los teóricos de la economía elaboraron disfraces que pocas veces se toman en cuenta en la forma debida. En la medida en que se argumenta de modo vago y confuso en estos aspectos centrales, la más sólida documentación, la más insistente denuncia y el más indignado repudio de los sacrificios humanos pueden continuar escurriendo, como las aguas de un baño, en las convicciones de los que en realidad creen hacer descubierto el mejor de los caminos posibles en la lógica irrestricta del mercado. Su respuesta seguirá siendo la misma: todo se debe a interferencias indebidas en las leyes del mercado; todo se resolverá con más mercado. Es en esto que consiste, en esencia, el pensamiento neoliberal de la actualidad. Eventuales desinformaciones acerca de la dimensión de los males sociales y eventuales recalcitrancias de la insensibilidad no son, por lo general, sino aspectos coadyuvantes en la mantención de una fe inalterable en el carácter bienhechor del mercado irrestricto.

Esas consideraciones nos llevan a entender por qué los autores què analizan los "costos sociales" con explícita mención de su carácter sacrificial, jamás se contentan con la mera constatación y la simple denuncia de los males sociales existentes. Afinan su análisis, de forma correcta, en los puntos arriba indicados: el establecimiento de nexos causales intrínsecos a la lógica de la economía implantada y a la necesaria invalidación de sus falsas promesas [33]. Incluso aquellos que no se refieren a los resultados funestos bajo la óptica del sacrificialismo, no pueden dejar de trabajar los mismos aspectos centrales [34]. Nuestra argumentación se fortalece todavía más si prestamos atención al ingente esfuerzo de los economistas en el sentido de justificar la extroyección de las variables sociales del análisis "propiamente" económico: casi siempre lo hacen justo mediante argumentos que pretenden reafirmar el carácter socialmente exento en relación a los resultados negativos, y socialmente comprometido, con resultados positivos, de la economía de mercado, admitiendo cuando mucho aspectos negativos menores y casi de seguro transitorios. Lo mismo se comprueba en el hecho de que casi todos los análisis de costos y beneficios recortan los procesos económicos a fin de eludir de modo sistemático los costos sociales.

Cuando los costos sociales se impusieron como un asunto no del todo esquivable —por ejemplo, en las teorías del desarrollo encuadrables en el esquema de Rostow—, las promesas asumieron la forma de "etapas" supuestamente forzozas, y el carácter benéfico del desarrollo se vinculó con la ideología de la rápida ampliación de las capas medias. Algunos pocos se atrevieron a incursionar por el desagradable terreno del "cálculo de accidentes y muertes", esto es, de los sacrificios de vidas exigidos por la lógica de los modelos desarrollistas En éstos se percibe un esfuerzo increíble para no "internalizar" tales resultados desastrosos en la lógica de la economía, para lo que buscan transformarlos en "efectos externos" o, en la peor de las hipótesis, en "efectos transitorios" [35].

A esta altura de nuestra reflexión el lector ya sabrá evaluar por su cuenta en qué puntos y frente a qué audiencias permanece válido, necesario y significativo el lenguaje de documentos sociales donde predomina la documentación, la denuncia y el repudio de sacrificios aberrantes, y cuándo ese lenguaje ve agotada su eficacia. En los documentos sociales de las iglesias, lenguajes muy

---

[33] Santa Ana, Julio, "Costo social y sacrificio a los ídolos", en *Pasos* (DEI) No. 6 (Junio, 1986), págs. 1-8.

[34] Hirsch, Fred, *Límites sociais do crescimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

[35] Ver por ejemplo, Mishan, E. J., *Elementos de análise de custos-benefícios*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975, tercera. parte, sobre "efectos externos", y bibliografía sobre "cálculo de vidas".

diferentes, que implican niveles de análisis distintos, acostumbran venir bastante mezclados. En un nivel, por ejemplo, la pobreza —por lo normal adjetivada: extrema, masiva, etc.— es denunciada como "escandalosa", "antievangélica", "inaceptable", etc. Es otro el nivel analítico cuando hay referencia, casi siempre genérica, a "mecanismos generadores", "raíces profundas", etc., donde la relación con la lógica de la economía está insinuada, pero junto a otras posibles causas, Más próximo a la lógica de la economía está un discurso que habla de "ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres" (Puebla, No. 30). En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, los nexos causales ("estructuras perversas", "mecanismos perversos") son denunciados junto con puentes significativos para la teología ("estructuras de pecado", "verdaderas formas de idolatría"); se llega próximo, por tanto, al desentrañamiento de una lógica sacrificial del sistema económico como un todo. No obstante, es posible que por no haber atacado de frente la pretensión evangélica y las promesas benéficas inherentes al paradigma del mercado, quedó abierto el flanco para que los neoconservadores contra-argunentasen, precisamente en nombre de la "libertad" y de las realizaciones beneficiosas del "capitalismo democrático"[36].

Con estas observaciones, en ningún momento hemos querido no tomar en consideración la enorme relevancia de los referidos documentos sociales. No sólo porque denotan una visible intensificación de la conciencia y del magisterio social de las iglesias. Aunque muchos intenten vaciarlo, en el fondo el mensaje es identificable, razón por la cual los afectados contratacan. Sin embargo no hay duda de que persisten debilidades. La importancia y la fuerza de esos documentos deben ser subrayadas, entre otras razones, por el hecho de que existe toda una corriente de pensamiento económico, en especial en los países ricos, que sustenta que las soluciones económicas para los problemas del mundo ya fueron encontradas; que ahora todo se reduce a la puesta en práctica técnica de esas soluciones. Cort èso se deja intacta la lógica económica y todas las dificultades, atrasos y males persistentes quedan cargados a causas socio-culturales o meramente políticas. Esto sin mencionar que la insensibilidad de muchas conciencias, así como una amplia desinformación sobre las dimensiones y causas de los males sociales, son también una realidad incuestionable. Todo eso propicia un clima en el cual inclusive un banquero de un gran banco transnacional obsequie a

---

[36] Myers, Kenneth A. (ed.) *Aspiring to Freedom. Commentaries on John Paul II's Encyclical 'The Social Concern of the Church'*. Gran Rapids, Eerdmans, 1988 (artículos de Peter Berger, M. Novak, R. J. Neuhaus, etc.).

las personas un libro que, más de una vez, intenta reducir el subdesarrollo a un "estado de espíritu"[37].

4. Racionalidad formal, éticas funcionales y sacrificialismo

Este apartado se destina a una breve reflexión sobre el sacrificialismo que se halla empotrado en la propia racionalidad formal de la modernidad, y en el recorte funcional de los "valores" que ella pretende imponer. No es posible abordar esta vasta problemática sin mencionar, al mismo tiempo, algo de la inmensa gama de reacciones críticas contra la violencia incorporada en esa razón moderna. Dentro de las muchas facetas de un tema tan amplio, vamos a tener que limitarnos a aquellas que nos permitan visualizar de forma más directa cómo se legitima y cómo funciona la lógica sacrificial en el ámbito de la racionalidad moderna.

Ya vimos en los capítulos anteriores que la racionalidad económica instauró una arrasadora lógica sacrificial, que esta lógica opera en nombre de reclamos constantes de cientificidad, y que construyó, con la ayuda de esas pretensiones científicas, "un credo fervoroso" (Polanyi) acerca de la garantía de los mejores éxitos a través de un único camino transitable: el de confiar a los mecanismos del mercado hacer efectiva la mejor convivencia humana. Ya vimos también, inclusive desde distintos ángulos, que la implantación de esa racionalidad económica, primero, no fue un acontecimiento espontáneo sino que sólo fue posible mediante un continuado recurso a las instancias del poder político[38]; segundo, el énfasis en la "cientificidad" jamás consiguió sustentarse con una simple argumentación "racional", obteniendo de modo invariable la mayor parte de su plausibilidad de los valores éticos que incorporaba y funcionalizaba; y tercero —aspecto del mayor interés para percibir la interpenetración entre la economía y la teología—, el "valor" básico que recibió una nueva definición funcional en la racionalidad económica es el de la reciprocidad

---

[37] El hecho es real y el libro mencionado es de un ex-diplomático estadounidense en diversos países de América Latina: Harrison, Lawrence E., *Uderdevelopment is a State of Mind. The Latin American Case*. Lanham, MD, University Press of America, 1985 (rápidamente traducido a los idiomas latinoamericanos).

[38] Esto es reconocido hoy por muchos que se mantienen firmemente anclados en la ideología del mercado, por ejemplo: Minc, Alain, *El desafío del futuro*. Barcelona, Grijalbo, 1986, quien admite: "...el mercado no cayó del cielo, como mostró Polanyi, sino que fue implantado gracias a una acción tenaz del Estado" (pág. 254); ver también Rosanvallon, Pierre, *Misère de l'économie*. Paris, Seuil, 1983.

humana, es decir, el concepto cristiano del amor fraternal entre los seres humanos en el contexto nuevo de las sociedades complejas.

La suma de todos esos elementos, en nuestra perspectiva, y nuestro interés fundamental en subrayar la perversión del concepto del amor fraternal, esto es de la caridad cristiana, en la racionalidad económica, nos dificultan ahora analizar por separado el sacrificialismo que se puede adscribir a la racionalidad formal de la modernidad en cuanto tal. En la práctica, resulta imposible separar esos diversos elementos. Por eso también, las reflexiones de este apartado deben ser leídas en su vinculación con aquello que trataremos en el siguiente. Si hacemos un esfuerzo por distinguir (sin separar) el sacrificialismo endógeno de la racionalidad moderna, en sus aspectos formales, del sacrificialismo que se debe a la substancia teológica de la "religión económica", esto se debe a la necesidad de ser capaces de dialogar con las múltiples formas de críticas a la racionalidad moderna, que pasan al margen de las inversiones propiamente teológicas con las que ella opera.

La crítica a la "razón moderna" asumió muchas formas. Sin la menor pretensión de cubrir todo su amplio espectro, vamos a nominar de manera sucinta algunas de esas formas. Existe, en primer lugar, el multifacético debate epistemológico sobre el estatuto científico de las ciencias en general, y el de la economía en particular. Este debate, en el cual no podemos entrar ahora, conduce siempre de nuevo a dos puntos fundamentales: primero, la confusión inherente a la búsqueda de una misma cientificidad, aplicable tanto a las ciencias naturales o físico-matemáticas cuanto a las ciencias sociales (entre las que se localiza la economía), cuando es imperioso distinguir estatutos científicos diferentes para esos dos terrenos; segundo, el modo por el cual determinados supuestos ético-políticos son incorporados en los paradigmas científicos. En la medida en que ese debate epistemológico acepta confrontarse con la funcionalización de valores en el estatuto científico de cualquier ciencia, está colocado el problema de las exigencias, en términos de costos sociales, que derivan de esa incorporación funcional de valores en las ciencias. Ya sabemos que la economía ha procurado disimular de manera sistemática los valores éticos que incorpora y funcionaliza, por medio de la absurda pretensión de alcanzar una cientificidad exenta de valores, aspirando a aproximarse a la cientificidad de la física (aunque hoy, la propia física se ve obligada a examinar las valoraciones contenidas en sus modelos teóricos).

Un segundo y vasto terreno de discusiones acerca de la "razón moderna" se relaciona con su pretendida "secularidad". La racionalidad moderna sería en lo formal post-religiosa, anti-mágica y secular. El deseo de deshacer halos religiosos indebidos, atribuidos

a la naturaleza y a la historia, confirió a la racionalidad moderna una laicidad peculiar que se expresó incluso en actitudes opuestas a la "irracionalidad religiosa". El "aura secular" atribuida a la modernidad es mencionada aquí por las siguientes razones: primero, porque la "razón moderna" consiguió hacer valer en considerable medida sus pretensiones de secularidad, y es por esta razón que su sacrificialismo no puede ser analizado sin tomar en cuenta las disimulaciones y nuevas motivaciones sacrificiales que esta "forma secular" de la modernidad posibilitó; segundo, porque sobreviven, también entre los teólogos y los cristianos en general, encantamientos ingenuos en relación a la famosa "secularización" fruto de la modernidad, lo que ha dificultado a no pocos la percepción del fetichismo y del núcleo no secular de la "religión económica"; tercero, porque existen muchos análisis críticos del carácter represivo, anti-humano y sacrificial de la modernidad que son en extremo valiosos, pese a no penetrar en el corazón de los presupuestos perversamente teológicos del paradigma económico que se concatena con la "razón moderna".

En tercer lugar, importa mencionar las críticas a la "perversión de la razón" operada por la modernidad, que se manifiestan en un debate que está de moda: la discusión sobre lo "post-moderno". Aunque encuentre expresión fuerte en las corrientes artísticas, la polémica sobre lo "post-moderno" traspasó con amplitud el terreno de las artes. Ella representa hoy una vasta gama de resistencias criticas a la unidimensionalidad y linealidad de las formas de pensar, sentir y percibir la realidad, que la "razón moderna" trató de inculcarnos. Por eso lo post-moderno" es un lugar poco definido para ataques críticos a la "razón instrumental" de la modernidad, en cuanto "razón represiva". El debate transmite, no obstante, resistencias al sacríficalismo irracional de la "razón moderna". Sólo que no pocas veces, esas reacciones críticas no se articulan a partir de un núcleo de criterios alternativos definidos con claridad. Con la crítica a la racionalidad lineal moderna se deja de lado todo apego a la razón, se abdica de la racionalidad como tal, se parte para la apuesta a "intuicionismos creativos", esto es, la actitud "post-moderna" desemboca en irracionalismos "post-razón" o hasta "post-todo" (título de ún poema "post-moderno" del poeta brasileño Agusto dos Campos). La onda "neonietzscheana" y otras expresiones nihilistas despuntan en ese clima de enfado y frustraciones que sobrevino a la crisis de las "dialécticas negativas" (al estilo de la Escuela de Frankfurt), que se revelaron incapaces de encauzar de modo positivo proyectos alternativos.

Ya que no nos podemos adentrar en ese vasto terreno, quisiéramos sin embargo alertar hacia algunos aspectos. Primero, la racionalidad moderna ha conseguido convivir de modo pacífico con todas las formas de crítica que no logran articular una raciona-

lidad alternativa basada en una sólida fuente alternativa de criterios, lo que denota que la superación de su sacrificialismo no será posible invalidando la razón; segundó, es altamente sintomático que el pensamiento neoliberal en economía, pese a continuar insistiendo en la validez de sus criterios "científicos", haya aprendido a confraternizar sin mayores problemas con aquellas expresiones del pensamiento neoconservador que combaten de manera frontal el llamado "humanismo secular" de la modernidad y optan por una *unsecular América* [39]; tercero, la elaboración de una racionalidad alternativa, sin abandono de la razón, implica una fuente positiva de criterios alternativos y exige una reflexión acerca de cómo se determina, dentro de los proyectos históricos y sus instituciones, el límite de lo posible, lo viable y lo factible, o sea, la determinación de los "valores practicables", sin caer en la anulación del horizonte utópico [40].

En el campo de la economía florece una literatura "post-moderna" con características bastante peculiares. En nombre de posturas antiproductivas, se declara equivocada la preocupación por el incremento en la producción de riqueza, se descarta la necesidad de teorías de la distribución, y se anula la discusión acerca de cualquier límite físico inferior en la concepción de las necesidades humanas. Todo se reduce a críticas a la irracionalidad de la "sociedad de consumo" y a la cotidianización de sus mecanismos compulsorios. Desde la perspectiva de un mundo de bien-nutridos, pero psíquicamente victimados por las funciones que la sociedad les asigna, se critica el ajustamiento y la autoinmolación que las economías ricas imponen a las personas. Capitalismo y esquizofrenia, economía y seducción, la sociedad del espectáculo, economía libidinal, economía poética y una serie de abordajes parecidos, sirven para concentrarse en los sufrimientos que el mercado omnímodo impone a las capas medias y altas. Las prioridades de la mayoría de la humanidad, que aún padece hambre y privaciones materiales de todo orden, y todavía confiere un

---

[39] Sobre la lucha neoconservadora contra el "humanismo secular", cf. Assmann, Hugo, *La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina*. San José, DEI, 1987 (original: *A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1986); sobre la insistencia en el tema unsecular America, cf. Neuhaus, R. J. (ed.), *Different Gospels. The Meaning of Apostasy*. Grand Rapids, Eerdmans, 1988, en especial el artículo de Peter Berger, "The Social Sources of Apostasy".

[40] Hinkelammert, F. J., "Frente a la cultura de la postmodernidad: proyecto político y utopía", en *Pasos* (DEI) No. 12 (1987), págs. 1-9; una buena investigación bibliográfica sobre lo "post-moderno", en Ferraris, Maurizio, *Tracce: nichilismo-moderno-postmoderno*. Milano, Multhipla E., 1983, págs. 153-171; Forni, Guglielmo, *Il superamento del moderno*. Bologna, Capelli, 1984; cuatro estudios sobre "Modernismo y Postmoderno", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile). No. 27 (1987), págs. 293-344.

contenido material al concepto de explotación, quedan prácticamente fuera de consideración. No pretendemos de modo alguno invalidar los aspectos sacrificiales que ese tipo de literatura acostumbra priorizar, sin embargo, desde la óptica de las mayorías empobrecidas del planeta, no podemos darnos por satisfechos con la impotencia ya digerida por semejantes diversionismos. Algunas muestras apenas:

> ...porque la esperanza "racional" de reconciliar la economía ficticia y la economía real es perfectamente utópica.
>
> Y acostumbrémonos a vivir a la sombra de estas excrecencias monstruosas, la bomba orbital, la especulación financiera, la deuda mundial... Tales como son, ellas se exorcisan en su exceso, en su propia hiper-realidad, y dejan el mundo de cierta forma intacto, libre de su doble.
>
> La economía política esta simplemente abolida como epifenómeno, vencida por su propio simulacro, y por una lógica superior.
>
> Es la hiper-realización del gran capital financiero, es la hiper-realización de los super-medios de destrucción, ambos orbitalizados encima de nuestras cabezas en vectores que se nos escapan por completo pero que, felizmente, escapan asimismo a la propia realidad: hiper-realizada la guerra, hiper-realizada la moneda, ambas circulan en un espacio inaccesible, pero que deja al mundo tal cual es.
>
> La economía política llega al fin bajo nuestros ojos, transformándose ella misma en una transeconomía de la especulación que goza de su propia lógica... y que por eso nada más tiene de económico ni de político. Un puro juego de reglas fluctuantes y arbitarias, un juego de catástrofe.
>
> ...constituye de cierta forma el pasaje a la fase estética y delirante de la economía política, que es la manera más inesperada de poner fin a ella, un fin que, en el fondo, es mucho más original que nuestras utopías políticas [41].

En los diferentes terrenos señalados con brevedad, y en una serie de otros que se podrían indicar, surgen pistas fecundas para

---

[41] Baudrillard, Jean, "Elogio de um 'crack' virtual na economia", en *Folha de São Paulo*, 14. III. 1988 (y sus libros, cada vez más monocórdicos: *De la seducción; Estrategias fatales; El intercambio simbólico y la muerte; Por una economía política del signo*, etc.); Lyotard, Jean-Fançois, *Economie libidinale*. Paris, Minuit, 1974; Deleuze, G.-Guattari, F., *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Barral, 1973; Boada, Luís, *Uma economia poética*. São Paulo, Brasiliense, 1987, etc.

analizar aspectos sacrificiales de la racionalidad moderna. No es frecuente, sin embargo, la elaboración de teorías sacrificiales ahí empotradas. Horkheimer y Adorno insinuaron, en su *Dialéctica del iluminismo,* brechas de entrada valiosas utilizando de modo directo el concepto de sacrificio. Mostraron cómo la forma secular de la racionalidad moderna construyó una especie de sacrificialismo de antemano "inocentado". La problemática del sacrificio se secularizó en propuestas "racionales" de lo que es viable, por ser adecuado a la "razón". Eso permitió en buena parte escamotear las acusaciones relativas a la presencia de lógicas sacrificiales, ya que los sacrificios impuestos venían incorporados en una lógica que prometía la superación de las legitimaciones religiosas de los sacrificios. En otras palabras, el hecho de sacar la problemática sacrificial del ámbito de las justificaciones religiosas hizo posible el ocultamiento de los sacrificios en el contexto secular. Lanzados en el plano de las contradicciones propias de sociedades complejas, los sacrificios perdieron su aura misteriosa y pasaron a figurar como parte inherente natural de la lucha por la vida, del entrechoque de los intereses y de la lucha política por el poder.

Pedro Morandé retoma con mucha argucia esa pista, y la trabaja con un enfoque volcado de manera explícita hacia el sacrificialismo, en el contexto de los costos sociales implicados en las teorías modernizadoras del desarrollismo [42]. Su estudio es de los más provocativos de los que tenemos noticia, tanto por la forma como se da un tratamiento explícito al tema, como por la perspicacia de muchas consideraciones analíticas. Nuestra discrepancia, que aparecerá más adelante, se refiere sobre todo a la ausencia de una reflexión acerca de otras maneras posibles en la concepción y en la experiencia del límite de lo que es históricamente factible, por cuanto es en torno a ese límite que gira, en lo fundamental, la problemática del sacrificio. La óptica de Morandé enfoca en particular lo que sucede con las individualidades inmersas en sistemas sociales y proyectos desarrollistas que establecen, en nombre de la modernización, el primado de una racionalidad formal a ser seguida cueste lo que cueste. Su enfoque no se vuelca, por tanto, por lo menos no de forma prioritaria, hacia la acumulación cuantitativa de los sacrificios expresables en cifras acerca del hambre, la destrucción física de innumerables vidas, y las privaciones materiales de

[42] Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina.* Santiago, Universidad Católica de Chile, 1984. Vale destacar los capítulos 5: El costo social de los valores. El sacrificio en el contexto del desarrollismo; 6. La representación de la muerte: la definición social del límite; 7. El sacrificio como gasto festivo y ahorro ascético; 8. De la muerte de Dios al primado de la racionalidad formal; 9. La introyección del sacrificio y la ética funcional.

todo tipo. Estos sacrificios gigantescos, a los que los teólogos de la liberación acostumbran dar prioridad dada la relevancia que confieren al nexo corporal entre los seres humanos, son perfectamente insertables en el análisis de Morandé que, no obstante, parece más apegado a la victimación de los individuos en su calidad de sujetos humanos, o si quisiesen, de personas sometidas a una lógica destructiva.

El racionalismo formal de la modernización, en continuidad con toda la racionalidad moderna, victimiza a las personas porque las confina dentro de una ética estrictamente funcional, establecida por el límite delineado por ese racionalismo formal. Los valores de esa ética funcional aparecen en el límite de lo admisible. Otrora, todavía en el siglo XIX, se domesticaba a las personas por el hambre; hoy, la domesticación se procesa, de manera predominante (?), por medio de las funciones asignadas a cada uno dentro del sistema. Todos están obligados a un aprendizaje de auto-adaptación a la función que les toca cumplir. Por eso todos los mecanismos desencadenados por la racionalidad formal, y su recorte funcional de los valores, tienen como base el aprendizaje de la renuncia. Introyección del sacrificio, auto-inmolación, cotidianización del sacrificio, "expectativas de comportamiento referidas y validadas de forma mutua", "identidad del plan de valores con el plan de la funcionalidad de las estructuras", introyección de la sumisión sacrificial hasta transformarla en gozo de servir, la vivencia de antivalores en nombre de valores intermedios tendientes a su (jamás cumplida) planificación, la destrucción de la relación interpersonal sustituida por la relación individuo-sistema, simulación de la libertad en la base del "cumple tu papel y haz lo que quieras", el vaciamiento de la responsabilidad y de la culpa transformadas en ajustes correctos o equívocos —he ahí algunos de los muchos aspectos que Morandé analiza con sorprendente perspicacia.

> El ser víctima no requiere de un acto heroico, reconocido y celebrado por todos como tal, sino apenas el "cumplimiento del deber" con el mayor grado de sobriedad.
>
> Sacrificarse significa también, en este sentido, poner entre paréntesis las propias convicciones morales, en aras de los intereses superiores de la funcionalidad del sistema.
>
> En el lenguaje del sacrificio esto significa que la consagración solemne de la víctima, para que asuma la representación de toda la comunidad, debe volverse un proceso cotidiano, normal, al alcance de cualquier persona.

> ...nuestra argumentación nos lleva a concluir que este proceso resulta inexplicable si no se considera el fenómeno de la introyección del sacrificio que está en su base.

Uno de los puntos en que Morandé insiste más —y que nos interesa destacar porque forma parte del eje central de este libro— es la captura, el aprisionamiento y la funcionalización intra-sistemática del amor al prójimo. Nosotros examinamos, de modo específico, cómo ese cautiverio de la fraternidad admisible ocurre dentro de la lógica del paradigma del interés propio y del sistema de mercado. Morandé enfatiza lo mismo, refiriéndose principalmente a la propia normatividad funcional determinada por el "neo-iluminismo" modernizador. Expresa este punto como "definición funcional del valor de la reciprocidad", "la reciprocidad se abandona al mercado" y otras formulaciones parecidas, y concluye de manera tajante:

> ...esta forma moderna de plantear la auto-inmolación no podría existir sin que se hubiese transformado el concepto cristiano de la caridad.

Hay muchos momentos en que la reflexión de Morandé se aproxima enormemente a los argumentos centrales de nuestra reflexión. Por ejemplo:

> En el plano del intercambio de bienes y servicios, la reciprocidad se abandona al mecanismo del mercado, sea este libre en la determinación de los precios y de las cantidades a intercambiar o centralizadamente planificado. Quien, de acuerdo con las rentas atribuidas a su función, pudiera consumir por encima de sus necesidades elementales, tiene el deber de hacerlo para cumplir, de esa manera, con la ley del equilibrio funcional. ¿Qué sería del sistema si las personas que reciben mayores ingresos decidiesen, por voluntad propia, abstenerse del consumo y vivir, digámoslo así, como los pobres? Esto sería simple irresponsabilidad; estarían privando de ingresos a todos aquellos que viven de su mayor consumo y condenándolos a la muerte. ¡Esto no puede ser! Los ricos también deben auto-inmolarse en el cumplimiento de su papel. Si tuviesen problemas de conciencia, en virtud de una socialización defectuosa, por la distribución desigual de los ingresos, deben confiar en que el sistema transforma todo en reciprocidad, confiar que él se auto-regula en un punto de maximización. En fin, sin confianza no puede haber reciprocidad. ...La auto-inmolación moderna no significa necesariamente renuncia ascética, o por lo menos no para todos... La definición de la reciprocidad como interdependencia funcional no puede sino transformar también la ética. Ella pasa a ser ahora ética funcional. Y no podría ser de otro modo, puesto que la afirmación

de principios trascendentales sería por completo vacía sin su "operacionalización" adecuada en el plano de los deberes y derechos de los diferentes papeles sociales. Quien no conforma su conducta a la funcionalidad del sistema, no sólo provoca problemas puramente operativos, sino que impide la realización del valor de la reciprocidad. Llevar un sistema al desequilibrio, a la descoordinación, a la anomia y, en última instancia, a la muerte, es evidentemente un problema ético... La oposición orden/caos, asociada a la oposición vida/muerte, es la base de esa ética funcional [43].

Con la cita de este trozo cortantemente irónico de Morandé, llegamos al punto donde brota, de forma natural, la exigencia de una reflexión que ya no se da por satisfecha con la mera invocación del sacrificialismo que deriva de la racionalidad formal y de la consecuente ética funcional de la modernidad. Está tendido el puente para ingresar en una reflexión de cuño más directamente teológico.

5. Raíces teológicas del sacrificialismo de la "religión económica"

Hay dos formas básicas de teología: la teología idolátrica, que justifica los sacrificios a ídolos crueles, y la teología anti-idolátrica, que busca destronar a esos ídolos e ilegitimar los sacrificios que ellos exigen contraponiéndoles el Dios de la Vida y de la Liberación. Las teologías idolátricas se reducen en lo básico a un único modelo fundamental, aunque admitan variaciones de acuerdo con el "material histórico" que configura su propuesta. El Leviatán de Hobbes es el "dios mortal" identificado con el Estado, ídolo voraz en el plano político, extendiendo desde ahí los tentáculos de su poder en todas direcciones. El Moloc-Capital es un ídolo todavía más implacable, por ser el ídolo post-hobbesiano del paradigma económico que se declara autónomo inclusive del Estado y crea, por primera vez en la historia humana, una religión "católica", esto es radicalmente universal, rompiendo las fronteras nacionales. La "religión económica", por lo menos desde la instauración del sistema de mercado y su expansión mundial, ya no es una "religión estatal", no importa que su ídolo, el Capital, jamás dispense las funciones auxiliares de los verdugos-Estados nacionales.

Decíamos que la teología idolátrica obedece en el fondo a un único modelo, con variaciones de acuerdo con las circunstancias de la evolución histórica. La teología anti-idolátrica admite, es

[43] Las últimas citas, en su secuencia, *Ibid.*, *págs.* 108, 111, 107, 113, 108, 109.

probable, dos modelos distintos con no pocas contradicciones irreconciliables en cuanto a la manera de concebir la experiencia de la trascendencia. Dejemos esto para un poco más adelante, y volvamos a una caracterización ulterior de la teología idolátrica y su sacrificialismo. Concluimos el apartado anterior recibiendo —de las últimas frases de una cita de Morandé— la pista para ingresar en la reflexión teológica. Las oposiciones orden/caos y vida/muerte no acompañan apenas toda la racionalidad moderna; ellas se hallan en el corazón del paradigma económico que venimos analizando. La demonización de quienes infringen el orden político o la "seguridad del Estado", se puede expresar en términos de ideología política: son comunistas. Pero la infracción del orden económico —que nos da además la clave última para entender por qué tantos no comunistas son acusados de comunistas— es verbalizada de modo más correcto como "creación del caos" por los "pregoneros del caos".

La teología idolátrica admite al mismo tiempo dos experiencias religiosas por completo diferentes, separadas, sin relación. Una es la importante en realidad, que es la devoción al ídolo. La otra puede adorar los dioses que quiera, con tal que sean del todo a-históricos, y por tanto irrelevantes. Los lenguajes acerca del ídolo y de los dioses irrelevantes pueden incluso mezclarse, porque el ídolo aprecia nombres con tradición y clase. Las que deben quedar diferenciadas con claridad son las experiencias religiosas. Es obvio que lo ideal seria que hasta las fantasías religiosas de los seres humanos quedasen unidireccionádas, ocupándose todas ellas únicamente del ídolo. Esto sin embargo no siempre se alcanza, porque existen estorbos culturales que lo dificultan. Esta es la razón por la cual se requiere una funcionalización muy bien calibrada de aquellas otras fantasías religiosas que se necesita tolerar, al margen de la adoración principal del ídolo.

Un modo bastante efectivo para conseguir esa funcionalización de los dioses secundarios es darles una gran importancia en el ámbito que está "más allá" y "fuera" de la circularidad funcional de los valores consagrados dentro del sistema idolátrico. Lo mejor es llamar ese ámbito, exterior y situado más allá de los límites de lo posible y de lo admisible, "la verdadera trascendencia". Entonces, cuando los seres humanos, en su vida privada o en pequeños grupos, se ocupan de esa "trascendencia verdadera", eso no quiere decir que necesariamente estén obstaculizando el orden o creando el caos. Puede acontecer incluso que estén habiendo algo del todo favorable a la mantención del orden. Eso sucede cuando, en esas devociones paralelas, las personas se preocupan por vigilar sus fantasías religiosas y sus dioses secundarios con el fin de que ellos de modo alguno se tornen caóticos, es decir, se entrometan en el orden del sistema vigente produciendo el caos.

De manera que la teología idolátrica admite, bajo determinadas condiciones, religiosidades paralelas a la "religión económica" y no tiene nada que objetar cuando allí se habla de experiencia de la trascendencia, porque esa trascendencia, que se encuentra fuera de lo que es valorado dentro del sistema, cuando es correctamente manipulada puede hasta ayudar a valorar los objetos devocionales relacionados con el ídolo, y esto tanto al por mayor como al menudeo. A primera vista puede parecer extraño, e inclusive contradictorio, que la teología idolátrica pueda operar al mismo tiempo con dos "infinitudes", o si quieren dos "trascendencias", ambas ilimitadas. Ya veremos, no obstante, que ese enigma —que es sólo aparente— halla una solución bastante fácil mediante la completa funcionalización de una trascendencia en provecho de la otra.

Intentemos comprender un poco mejor esa extraña coexistencia de dos cultos, ambos en apariencia totalizantes. Tenemos, por un lado, el culto al ídolo, que exige total devoción y no tolera apostasías; y tenemos, por el otro, la trascendencia absoluta de dioses a-históricos. El ídolo es histórico y su reino es de este mundo: es el paradigma económico que no tolera, en principio, infracciones. Las que eventualmente tuviese que tolerar, sólo serán admisibles en nombre de la reafirmación del límite, en nombre del re-equilibrio de su reino. Los defensores del mercado irrestricto buscarán cualquier ayuda que fuese necesaria (proteccionismo, intervención del tesoro nacional para salvar empresas, subsidios a la exportación, exensiones fiscales y, de ser el caso, golpes militares), para restablecer el mercado y la "libertad". Por ende, la realidad del dominio del ídolo es construida como un sistema. Su presupuesto inicial es la sistematicidad. Es un globo perfecto y, en principio, sin fisuras, dentro del cual giran —de manera intra-sistémica— todos los valores definidos en una circularidad funcional. Los valores absolutos son la absolutización de los valores, admisibles y necesarios, dentro de los límites del paradigma. Sin embargo, ya que este reino es histórico, y por consiguiente formado por cosas históricamente variables y contingentes, esa variabilidad y esa contingencia deben ser desechas. ¿Cómo se consigue la absolutización de lo relativo y la infinitud de lo que es finito? A través de una forma de concebir esas realidades finitas que las haga aparecer, siempre, como infinitas, o por lo menos infinitas en potencia. Es la "perversa infinitud".

Puede decirse que todas las categorías económicas del paradigma del interés propio y del sistema de mercado operan con ese tipo de "perversa infinitud". Los beneficios decurrentes del incentivo al libre curso del interés propio serán socialmente "sin límite". Los mecanismos del mercado generarán un bien común "sin límite". Y el Capital será un bienhechor absolutamente "uni-

versal" si se permitiese que realice su esencia, que es "trabajar" de manera incansable y autovalorarse de forma infinita. Deshacer la finitud de las cosas contingentes y finitas y lanzarlas dentro de dimensiones infinitas, es una operación que tiene su costo. No obstante el capitalismo piensa que ese costo es irrisorio frente al milagro de construir lo infinito a partir de las cosas finitas. ¿Cuál es este costo? Es la destrucción y la negación de la realidad en cuanto finita. El trabajo concreto es transformado en trabajo abstracto. Este se vuelve entonces trabajo "vivo", que en realidad "trabaja", y el trabajo concreto debe "morir", o sea, no vale más nada, no se le considera y, por último, no se le atribuye más la mínima capacidad de generar valor.

Lo mismo se hace con los bienes que el ser humano necesita para satisfacer sus necesidades vitales. Ellos deben "morir" como valores de uso, y sólo valer en cuanto valores de intercambio mercantil. Las propias necesidades humanas deben desaparecer. Serán transformadas en meras preferencias en el mercado. De esa forma, todo lo que se relaciona con el nexo corporal entre los humanos debe ser vaciado de su corporalidad y lanzado en el espacio infinito de los valores abstractos. El propio ser humano debe abolir sus finitudes para hacerse un ser humano abstracto, cuya corporalidad finita ya no puede servir como base para ninguna valoración significativa. Y si la publicidad necesita utilizar la sensualidad de los cuerpos para penetrar en el espíritu del ser humano abstracto, nunca se contentará con la insoportable finitud de nuestros sentidos y de nuestra corporalidad concreta. Nada más etéreo, infinito y descorporalizado que los lindos cuerpos sensuales de la publicidad. La televisión ayuda mucho en la creación de la "realidad verdadera", al producir dobles potencialmente infinitos de casi todas nuestras miserables finitudes. Ahora hasta los sufrimientos humanos pueden ser vaciados de su abyecta concretud, mediante su transformación en espectáculo sacrificial donde todo se redime por mecanismos de infinitización. El espectáculo del sacrificio vacía los sufrimientos concretos lanzándolos en un espacio redentor infinito.

Bien, todas esas cosas fueron analizadas por Marx de forma tan aguda, que no es necesario que nos alarguemos en más ejemplos. Veamos ahora lo que aconteció con el rígido límite dentro del cual se establece la vigencia absoluta de los valores admisibles, absolutizando apenas aquellos valores que son definibles como tales dentro de la circularidad funcional interior al sistema. Algo aconteció con ese límite. Si las cosas finitas fueran lanzadas en una "perversa infinitud", liberadas en fin del peso de su concretud y corporalidad, la representación de un límite rígido e inflexible debe haber sido asimismo afectada por esa infinitización abstracta de las cosas circunscritas por ese límite. ¿Será que el límite también

se "espiritualizó" y se hizo abstracto? Esta cuestión no carece de importancia por cuanto va a incidir tremendamente en la manera de concebir los valores y los sacrificios, tanto en el paradigma económico que estamos analizando como en formas alternativas de concebir el funcionamiento de la economía. En un sentido bien determinado, es correcto lo que dice Morandé: "es justamente en la conceptualización del límite donde se constituye la problemática del valor" [44].

Valores reales son aquellos que defienden la vida; antivalores son los que la amenazan y destruyen. Sin embargo, para los sistemas de dominación es justo lo contrario. Es valor aquello que el límite establece como admisible. Lo que se opone al orden jamás podrá ser valor, porque genera el caos que es la anomia, esto es la negación de los valores. Dado que los "valores" que no caben dentro del límite no sólo no son valores, sino que son antivalores, el hecho de eliminarlos, aun cuando eso represente un duro sacrificio para muchos, no significa reconocerlos como valores sacrificados. Lo que es sacrificado por estar fuera del límite, nunca representa un sacrificio meritorio. Meritorio es, por el contrario, el acto de eliminar tales antivalores. Hay una larga historia de ese asunto en las teologías idolátrico-sacrificiales, donde se verifica la sistemática negación de cualquier mérito o valor "salvífico" de los sufrimientos de aquellos que son victimados porque se arriesgaron a defender antivalores, es decir, valores no admisibles en el sistema vigente.

(Dicho de pasada, ya que Jesús de Nazaret fue una víctima de ese tipo, comenzamos a percibir cuánta explosividad contiene el reconocimiento de la plena validez de su sacrificio, que sucedió por haber insistido él en proponer antivalores —en el sentido anterior—. Lo que en el fondo se pretende decir cuando se reconoce que su sacrificio fue meritorio, salvífico y redentor, es que se reconoce de modo enfático que todo lo que él defendió tiene plena validez y real valor, a pesar de haber sido victimado como defensor de antivalores; más aún: al reconocer el valor de su sacrificio se afirma que el Dios verdadero que él nos reveló está totalmente de acuerdo con los valores que él defendió y que fueron considerados antivalores, al punto de llevarlo a su condenación. En este sentido —y no conforme a la absurda imagen de un Dios sádico que inmola a su Hijo— Dios estuvo de acuerdo con ese sacrificio, y, al confirmarlo, confirmó todo lo que Jesús pregonó y defendió, y eso es lo que hace tan central en nuestra fe la Resurrección como expresión de nuestra certeza de la completa validación, de parte de Dios, de los "antivalores" defendidos por Jesús. La Cruz y la

---

[44] *Ibid.*, pág. 78.

Resurrección convalidan lo que el límite, impuesto por el sistema, invalida y reduce a antivalores que nunca son base para ninguna valoración, ni para ningún sacrificio válido. Creer en la Cruz y en la Resurrección significa, por consiguiente, admitir como la más sólida base para criterios aquello que el sistema expulsa y hace morir en la exterioridad, esto es, "fuera": más allá del límite, fuera de la ciudad).

Preguntemos, una vez más, ¿qué aconteció con el límite? El también se volvió abstracto, se "espiritualizó". Esto, no obstante, no significa que se diluyó. Todo lo contrario: se tornó todavía más rígido, por cuanto ahora ya no es apenas el límite configurado por los mecanismos institucionales del sistema, sino que es el límite del "espíritu del sistema". Como tal, él ya no es medible por ningún cálculo estadístico o cualquier tipo de medición que trata con cosas tangibles. El límite se hizo más rígido, porque ahora es el límite "espiritual" de un espacio trascendental. Las coordenadas del espacio/tiempo histórico ya no bastan para conferior los valores. En vista de que esos valores fueron perversamente infinitizados y trascendentalizados, es obvio que también se requieren coordenadas de un espacio/tiempo trascendental para conferir los valores. Lo que ahora vale es "el espíritu" de las instituciones. En las apariencias seculares de la razón formal y de la ética funcional de la modernidad esa operación fetichizadora queda por completo disimulada. Ya que la sumisión se cotidianiza trivializándose en conceptos seculares, la operación teológica no es perceptible de manera directa. Según las apariencias de la ética funcional del sistema parece que sólo existen errores, equívocos y desajustes, y no verdadera culpa. Pero nadie se llame a engaño. A la hora de la cobranza, todos los que osaron afirmar valores que no caben en la lógica del sistema cayeron en el reino demoniaco del caos y de los antivalores, pues pecaron contra el "espíritu".

Por lo tanto, no es en cualquier límite que se constituye la problemática del valor en un sistema en esencia fetichizador de la realidad, sino que es en el límite trascendentalizado, y enriquecido mediante su "espiritualización", que se constituye la problemática del valor. Esto tiene profundas implicaciones para la cuestión, planteada más arriba, de la extraña coexistencia de dos tipos de trascendencia. Una es la que se es obligado a aceptar —a no ser que se esté dispuesto a romper con las exigencias del ídolo— por la constante transformación del espacio/tiempo histórico en espacio/tiempo trascendental. No se trata de una difícil operación metafísica, llena de complicaciones intelectuales, de la cual sólo serán capaces quienes saben lo que está pasando. Todo lo contrario. Estamos hablando de las acciones más triviales y cotidianas. El capitalismo puede ser llamado (por Marx) "religión de la vida cotidiana" precisamente porque todos los que participan de las

relaciones mercantiles se hallan inmersos de manera efectiva en un proceso de fetichización, del cual ni se dan cuenta. Vivimos relaciones muy abstractas cuando tocamos el dinero, llenamos un cheque, trabajamos, firmamos contratos, e incluso en la menuda relación contractual de un acto de compra-venta. Es claro que existen momentos idolátricos más decisivos: cuando expresamos, de forma un poco más comprometedora, nuestro consentimiento a la lógica del sistema; cuando asumimos, de modo más explícito, su recorte funcional de valores.

Los lenguajes seculares de la modernidad disimulan las operaciones trascendentales de la vida cotidiana. A primera vista no parece haber ninguna sacralización de nada. No obstante, la total funcionalización de los valores por el límite "espiritual" de lo admisible, implica de hecho constantes actos devocionales al ídolo. Nadie acostumbra llamar a eso "experiencia de la trascendencia", pero en la realidad es una trascendencia introyectada en las relaciones sociales. La abolición del horizonte utópico, situado más allá del límite de lo admisible, es en la realidad una utopización de las condiciones concretas y de las relaciones entre los seres humanos, así como el sistema las prescribe. La esperanza quedó confinada dentro de la lógica del sistema. Ahora entendemos que esa "trascendencia capturada", introyectada en los rituales cotidianos en que se desdobla la lógica del sistema, no tiene el menor problema en coexistir con la afirmación de "otra trascendencia" con tal que ésta sea totalmente a-histórica. Sólo no se admite llamar experiencia de trascendencia la afirmación de valores derivados de otro núcleo de criterios, o la relación con un Dios que se entromete en la historia como fuerza liberadora de los oprimidos.

En cuanto a la relación con divinidades "no entrometidas" en la historia, no hay ningún problema. Por el contrario, en la medida en que esas divinidades estuviesen situadas en la exterioridad absoluta, y por ello incapaces de suscitar ninguna organización de la esperanza dentro de la historia, ellas serán bienvenidas. Más que eso, son convenientes y, hasta cierto punto, necesarias. ¿Por qué? Por la simple razón de que ayudan a crear explicaciones para el mal funcionamiento —en la vivencia concreta de los seres humanos— de las operaciones trascendentales que el ídolo pide a cada momento. No es nada fácil para gente empobrecida, ahogada en sus privaciones, creer en las promesas infinitas de los mecanismos del mercado. La infinitización de las finitudes humanas no es una operación tan fácil. Claro, en ciertas operaciones trascendentales mucha gente acaba creyendo con facilidad. Por ejemplo, muchos en realidad creen que el dinero "trabaja". Basta abrir una cuenta de ahorros para tener esa impresión. Sin embargo, en muchos momentos los pobres sienten que este mundo funciona

realmente como "un valle de lágrimas". Es en esos momentos que la "otra trascendencia", del todo ajena a cualquier transformación de las condiciones sociales en este mundo, sirve como fuente de explicaciones y esperanzas supletorias.

Una breve palabra sobre lo que quedó insinuado en el inicio de este apartado, en el sentido de que es posible que la teología anti-idolátrica admita dos vertientes o modelos distintos. Este asunto reaparecerá, bajo otro enfoque, en la conclusión de este libro. Por eso nos limitamos ahora a simples pistas indicativas. Uno de los modelos de teología anti-idolátrica consiste en el rechazo frontal de la teología perversa que sustenta el ídolo, y ofrece además de eso una teología realmente alternativa. Esta deberá contener un discurso alternativo acerca de Dios, o sea, deberá ser en efecto una teología, y en esto consistirá su punto más fuerte y también el más eficaz como arma de combate a la idolatría. Dicho de otra forma, la manera alternativa de concebir la experiencia de la trascendencia dentro de la historia será el corazón de esa teología anti-idolátrica. Eso implica muchas cosas, entre las cuales cabe destacar la des-inversión de los principios teológicos o doctrinarios que la perversa teología idolátrica invirtió (como el concepto del amor a Dios y al prójimo, la concepción histórica del ser humano, etc.), y la elaboración de un núcleo alternativo de criterios, centrado en el nexo corporal entre los humanos, que posibilite una organización tal de la esperanza humana de modo que ella incluya la intensificación de una fraternidad real dentro de la historia, una valoración directa de los esfuerzos y sacrificios que los seres humanos hacen para mejorar su convivencia, relacionando así las esperanzas de esta vida con las que se refieren al nuevo cielo y a la nueva tierra.

No sólo es imaginable, sino que existe de hecho un tipo de teología anti-idolátrica. Ella admite inclusive muchas variaciones, como se puede constatar en la enorme variedad de manifestaciones de resistencia, conciencia crítica y lucha contra la opresión a lo largo de la historia del cristianismo. Los primeros cristianos se declaraban ateos, esto es anti-idolátricos, frente al poder opresor del Imperio Romano que se apoyaba en una teología idolátrica. Pero es casi seguro que las primeras generaciones cristianas, dada su expectativa en relación a una parusía inminente, no se preocuparon por elaborar proyectos de transformación de la historia y se limitaron a una vigorosa ética comunitaria, teológicamente fundamentada por la identificación histórica del amor a Dios con el amor al prójimo (donde, además, está contenido de modo germinal el núcleo de criterios para pensar la transformación de la historia).

Lo que caracteriza este segundo modelo de teología anti-idolátrica puede ser resumido de la siguiente manera: primero,

hay una identificación de la idolatría, por lo menos en algunos de sus aspectos básicos, y un rechazo de esa idolatría; segundo, hay vivencias alternativas de la fe y de la relación con Dios, que alimentan de alguna forma el desprecio al ídolo y su reino (desprecio de este mundo); tercero, se alimenta esperanzas relativas a "otro mundo" en términos por lo general acentuadamente "espiritualistas"; y cuarto, no se llega a articular una fuente alternativa de criterios teológicos relacionada con el nexo corporal entre los seres humanos y la transformación posible de este mundo.

Seria una petulancia no querer reconocer la posibilidad de brotes de resistencia anti-idolátrica apoyados en teologías que tienen más o menos esas características. Los movimientos populares en América Latina y el Caribe dan testimonio de que son posibles sorprendentes resistencias a la opresión y a su idolatría con armas teológicas sumamente rudimentarias. El problema está en que semejantes resistencias anti-idolátricas no cuentan con respuestas teológicas adecuadas a la realidad compleja de las sociedades modernas, donde surgió un paradigma idolátrico què logró capturar e invertir la propia esencia del cristianismo y dar una nueva versión no apenas al "mandamiento nuevo" del amor al prójimo, sino también a muchos otros aspectos del mensaje cristiano. Como vimos a lo largò de toda nuestra reflexión anterior en este libro, el paradigma idolátrico de la "religión económica" es un evangelio diferente, una versión adulterada de la esperanza cristiana, pero no hay duda de que se presenta como "buena nueva". En suma, este segundo modelo de teología anti-idolátrica tiene muchos flancos desguarnecidos, es objeto de fácil cooptación, no ofrece una teología alternativa acerca de las relaciones socio-históricas entre los seres humanos y, en consecuencia, tampoco elimina de raíz perversas teorias sacrificiales. Pareceria además que, precisamente en este punto del sacrificialismo, este segundo modelo de teología anti-idolátrica se encuentra muy desarmado, lo que quizá explique la no transformación de la sotereología victimaria en ese tipo de resistencias religiosas. La distancia entre este modelo de teología anti-idolátrica y las perversas teologías idolátricas, es muy reducida.

Las consideraciones precedentes de este apartado, no son un compendio de todo lo que habria que meditar acerca de las raíces teológicas del sacrificialismo en la "religión económica". Mucha cosa relacionada con este asunto ya fue tocada en partes anteriores de este libro, y algo será, todavía, agregado en la conclusión. En términos prácticos y pastorales hay un tema que, según nuestra modesta y limitada experiencia, acostumbra causar impacto y sorpresa en muchos cristianos. ¿De qué se trata? De explicar en términos simples y accesibles que en la modernidad, de forma más específica en el paradigma económico del interés propio y del

sistema de mercado, sucedió *una cosa tremendamente seria:* el secuestro y la adulteración de lo que hay de más esencial en el cristianismo, la concepción cristiana del amor al prójimo y, por ende, del amor a Dios. Ahí reside, asimismo, la raíz teológica más profunda del sacrificialismo inherente a ese paradigma. Puede parecer extraño, no obstante este punto es para muchos, inclusive sacerdotes y obispos, *un descubrimiento impactante* que no había sido abordado en sus estudios de la teología. Por ahí se explica nuestra insistencia en este punto.

6. Anti-sacrificialismo y sacrificios inevitables

El sistema opresor está impregnado de teorías sacrificiales que, en última instancia, son de raíz teológica. Contra esa perversa teología, legitimadora de los sacrificios más crueles, se yergue la teología anti-sacrificial y anti-idolátrica. Vamos ahora nada más a plantear un problema adicional, de gran importancia para la lucha contra los ídolos que exigen sacrificios humanos. Esta lucha, evidentemente, no se reduce a la mera ilegitimación de los sacrificios resultantes de la opresión. Se trata de una lucha real y concreta donde las armas ideológicas de la vida, contrapuestas a las armas ideológicas de la muerte, son apenas una parte del proceso de transformación de la sociedad. Esa transformación es además un proceso mucho más complejo de lo que pueden expresar nuestros esquemas, los cuales tienden con facilidad a dualismos y maniqueísmos puramente antitéticos. La cuestión que ahora queremos plantear, es la de los sacrificios que la propia lucha por la superación de los sacrificios exige. En palabras aún más simples: ¿cómo justificar los sacrificios inevitables para llegar a abolir los sacrificios inaceptables? ¿Se trata de sacrificios del mismo tipo, o necesitamos conceptos diferentes de los sacrificios?

Ser anti-sacrificialista tiene un primer significado: es oponerse a las victimaciones coactivas y a los sacrificios compulsorios que son impuestos en nombre de un esquema de valores funcionales a la preservación de un determinado orden social. Pero, en un segundo sentido bastante diferente, ser anti-sacrificialista podria significar una posición radicalmente contraria a cualquier tipo de exigencia social en el sentido de "contribuir con su cuota de sacrificios" para el bien común, dejando cualquier contribución es este sentido a la absoluta espontaneidad individual. Las formulaciones pueden no ser las mejores, sin embargo la distinción parece bastante clara. Es importante añadir que en cada una de esas definiciones caben subvariantes.

Es evidente que el anti-sacrificialismo de la teología anti-idolátrica se refiere sobre todo a la primera definición. Pero no

podemos huir de los desafíos teóricos y prácticos implicados en la segunda. Resaltemos de entrada, que las referencias tradicionales que se acostumbran usar para elucidar formas de sacrificialismo coactivo (asesinatos, matanzas masivas, violencia física, tortura, etc.), nos parecen importantes, aunque insuficientes. Ellas se refieren más a la represión que a la opresión. Las referencias adicionales, comunes en análisis de la destrucción "suave" y cotidiana de las personas en sistemas rígidos (fustraciones y privaciones de todo tipo, auto-inmolación, aceptación del suicidio lento, etc.), son igualmente importantes pero también se revelan insuficientes en la medida en que se concentran, de manera prioritaria o casi exclusiva, én los individuos aislados. El sacrificialismo de la opresión requiere un cuadro referencial que dé prioridad a los efectos destructivos derivados de los desequilibrios macroeconómicos y de la ausencia de metas sociales (hambre, subnutrición, carencias elementales, muertes prematuras, condiciones de vida subhumanas, etc.). Un elemento clave de ese sacrificialismo consiste en su carácter compulsorio, que incluye tanto las coacciones acompañadas del uso de la fuerza en grados variados como el "no tener otra salida", o sea la compulsoriedad de los ajustamientos funcionales dentro de la lógica de un sistema opresor, con independencia de si las personas llegan a "adhesiones voluntarias" o no.

El problema del sacrificialismo no puede ser identificado por entero, aunque coincida en lo básico, con el problema de la violencia. La coincidencia básica es bastante obvia. Cuando se habla de "violencia institucionalizada" se está hablando de sacrificialismo compulsorio, cualesquiera que sean las formas de coacción vigentes. Cuando se afirma que el cristianismo rechaza, en principio, métodos violentos (lo que el cristianismo histórico no siempre mantuvo como principio), no se está afirmando que este principio jamás tendrá excepciones, sino que el cristianismo es (debería ser) decididamente anti-sacrificial. La no-violencia, como principio radical, corresponde por lo tanto a un anti-sacrificialismo fundamental del mensaje cristiano, infringido innumerables veces en la historia del cristianismo. No obstante, cuando la no violencia es erigida en el método único y exclusivo de la lucha social, el principio pierde aquella flexibilidad histórica mínima sin la cual ningún principio preserva su carácter humano; además de ser una saludable reacción a cualquier complicidad del cristianismo con sistemas violentos, se puede transformar también en una ideología encubridora de confabulaciones existentes con la violencia establecida. No nos parece prioritario profundizar esta cuestión en este momento.

El panorama del mundo actual no es nada alentador. Podemos ver sacrificialismos estructurales por todas partes. El carácter

sistémico de los sacrificialismos institucionales no nos permite la ingenuidad de imaginar ninguna salida que no implique asimismo cuotas de sacrificio. Esta es nuestra cuestión en este momento. Adoptar una postura contraria a los sacrificialismos compulsorios y sistémicos constituye la esencia de la opción anti-idolátrica y anti-sacrificial. Esta posición es tanto más necesaria y urgente, cuanto más constatamos un imperio prácticamente universal de los sacrificialismos estructurales. Ella sin embargo sería abstracta y no serviría como fuente de criterios para la acción, si no tomase en cuenta los obstáculos y sacrificios que se enfrentarán en cualquier esfuerzo por transformar esa situación. De ahí la necesidad de fundamentar de manera positiva los sacrificios exigidos por esa lucha transformadora, manteniendo firme el rechazo a cualquier sacrificialismo sistémico.

El sacrificialismo se volvió sistémico en los países socialistas en la medida en que se adoptó una planificación económica omnímoda, y controles político-ideológicos que imposibilitaron la participación y la iniciativa de las personas. Pese a que se tenían priorizadas ciertas metas sociales de fundamental importancia, obteniendo una satisfacción bastante generalizada de las necesidades elementales de la población, satisfacción de la cual se dista todavía mucho en los países capitalistas dependientes, no hay duda de que en esos países existía un sacrificialismo compulsorio que no puede ser reducido con facilidad al sacrificio de meros valores intermedios. En las economías de mercado, en especial en la imposición de ese paradigma en los países subdesarrollados, el sacrificialismo estructural atañe directamente a la no atención de las necesidades elementales de la población, dada la secundarización sistemática de las metas sociales.

En 1974, Peter Berer publicaba su libro *Pirámides de sacrificio*, en el cual, tomando como ejemplo la situación de Brasil y de China en aquellos años, declaraba inaceptables las cuotas de sacrificios exigidos de la población en dos modelos económicos por completo diferentes. Diez años más tarde, transformado en un adepto firme de posiciones neoconservadoras, ese autor matizaba mucho su evaluación de los sacrificialismos: los sacrificios impuestos por las economías de mercado, durísimos en la primera fase y con frecuencia no acompañados de razonables libertades políticas, obedecerían, con todo, a una dinámica de superación; en los países socialistas, en cambio, tal dinámica no existiría[45].

Como vimos, hasta Paul Samuelson registra con espanto y repulsa la manifestación del "fascismo de mercado" en América Latina. Todo nuestro análisis a través de este libro ha buscado

[45] Berger, Peter, *Pyramids of Sacrifice*, 1974, y *art. cit.*, *supra*, nota 23.

demostrar que el carácter compulsorio del paradigma del mercado tiene una rigidez y una lógica sacrificial implacables. La "destrucción creadora", concepto osado de Schumpeter con el que se refería a la necesidad de constantes innovaciones tecnológicas y a la destrucción necesaria de lo obsoleto, fue enarbolada en una bandera muy agresiva por seguidores de Ludwig von Mises y Friedrich Hayek —pasando a designar la esencia necesariamente agresiva de la competitividad empresarial, en la cual consistiría el aspecto más característico de la "sabiduría" del mercado—, y por aquellos que predican un sacrificialismo descarado [46].

En un mundo con sacrificialismos tan monstruosos, lo que más urge es la postura contraria a ellos, para lo que los cristianos necesitan, antes que nada, de una sólida teología anti-idolátrica y anti-sacrificial. Junto con ella, sin embargo, dada la sobrevivencia de múltiples teologías sacrificiales generadas por el cristianismo histórico, necesitamos repensar a fondo la legitimación de los sacrificios que la lucha por la transformación del mundo exige. También las izquierdas han caído, con frecuencia superior a la tolerable, en esquemas martirológicos y nuevas formas de sacrificialismo.

No creemos equivocarnos si afirmamos que estamos tocando uno de los puntos menos profundizados, tanto en el debate político como en la discusión teológica. Lo que nos desafía es nada más y nada menos que una reflexión innovadora acerca del límite de lo realizable e imperioso en la lucha por la transformación del mundo. La consideración de este limite invoca necesariamente temas tan radicales como: el carácter limitante de todas las instituciones humanas en relación a los valores, y por ende, a la necesidad de introyectar flexibilidad dialéctica en nuestra concepción de las mismas. Esta cuestión requiere retomar con seriedad la relación entre proyectos históricos y horizonte utópico (teológicamente, entre el Reino de Dios y señales positivamente anticipatorias de ese Reino en la historia); entre la racionalidad necesaria y posible, y la apertura a valores no aprisionables en esa racionalidad; en fin, entre sacrificios aceptables e inevitables, y sacrificios intolerables. En otras palabras, estamos tocando el punto crucial donde

---

[46] El concepto de "destrucción creativa", aplicado a la innovación tecnológica, fue desarrollado por Schumpeter, J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, Harper and Row, 1962, capítulo 7. Es aplicada a la esencia del mercado, definida como intensificación constante del proceso competitivo empresarial, en la línea de Hayek, en Kirzner, Israel M., *Competição e atividade empresarial*. Rio de Janeiro, Instituto Liberal, 1986, págs. 96s, sobre la "destrucción creadora y el proceso competitivo". La "destrucción creativa" es elaborada como elemento central de la "cultura capitalista" por Gilder, George, *Wealth and Poverty*. New York, Basic Books, 1981.

la Teología de la Liberación pretende superar los reduccionismos usuales en la clásica cuestión de la inminencia y de la trascendencia.

Como vimos antes, las teologías idolátricas operan de modo simultáneo con dos reduccionismos. Por un lado, los valores admisibles son recortados de forma funcional dentro de la lógica del sistema sacrificial vigente. Esta funcionalización de los valores obedece a límites rígidos. Del espacio/tiempo histórico se salta a un espacio/tiempo trascendental, las concretudes y contingencias de la historia son lanzadas en un proceso de perversa infinitud, y el propio límite, impuesto como no traspasable, es enriquecido mediante una "espiritualización". Hay, por consiguiente, una trascendencia introyectada y aprisionada dentro de la circularidad funcional de los valores admitidos. Es un reduccionismo de la trascendencia posible a los estrictos límites de los valores funcionalizados dentro del sistema. Esta es la trascendencia del ídolo. Ella es vivida en las devociones idolátricas de adaptación a los requerimientos del sistema sacrificial. Por otra parte, existe como vimos una tolerancia relativamente amplia para el culto a las divinidades a-históricas. Esta es la otra trascendencia, concebida asimismo de modo reduccionista. Los dos reduccionismos son recíprocamente funcionales.

Preguntemos ahora dónde se establecen los valores funcionales y, lo que viene a ser lo mismo, la lógica sacrificial. De dos modos: en el límite de lo admisible, en cuanto recorte selectivo de esos valores; y en los mecanismos del paradigma, en cuanto funcionalización operacional de los mismos. La problemática, tanto de los valores como de los sacrificios está, en consecuencia, ligada en esencia a la concepción del límite de lo "posible" y a los mecanismos del sistema. Esto significa que el rechazo al sacrificialismo sólo es posible si concibimos de manera alternativa y diferente ese límite y esos mecanismos. Casi todas las teorías que las culturas y las teologías habían elaborado antes del advenimiento del capitalismo, presuponen un límite muy rígido en relación a lo que es factible desde el punto de vista histórico, y por ende admisible. La factibilidad, como *concepto abierto* aplicado a la sociedad, recién se originó con el descubrimiento de la sociedad compleja en la modernidad. Y lo que el paradigma económico del interés propio y del sistema de mercado hizo, fue precisamente restablecer la rigidez de un límite en una situación histórica que comenzaba a permitir que él fuese pensado en términos flexibles. Nótese bien: la opción por determinada institucionalidad requiere siempre una definición del límite. Pero esto no quiere decir que las instituciones deban declararse únicas, perennes e insustituibles. El paradigma del mercado se declara universal e insustituible. Ahí se encuentra el elemento más fundamental de su sacrificialismo: en el límite

rígido que el paradigma establece. El otro elemento clave son los mecanismos que ponen el sacrificialismo en funcionamiento.

Supongamos ahora que alguien esté convencido de que ésta es la única manera de establecer valores, con sus correspondientes cuotas de sacrificio. ¿Qué sucede en ese caso? No se posee ninguna referencia para la aceptación de valores y la legitimación —o eventual ilegitimación parcial, en casos de aberraciones innecesarias— de los sacrificios. Por esa vía no se llega a una actitud radicalmente antisacrificial, por no poseer una fuente de criterios que rompa los límites de lo posible. Se pueden concebir alteraciones parciales en la "administración de los sacrificios" dentro de los paradigmas, que establecen una circularidad funcional de los valores. Se puede llegar a exigir la eliminación de formas sacrificiales que no son imprescindibles. Sin embargo no se llega a una actitud antisacrificial, por principio. ¿Qué se puede hacer en este caso? Hallar un sentido para esos sacrificios. Como el límite representa siempre de modo potencial (o real) la muerte, porque delimita la vida posible, todos los sentidos encontrables para los sacrificios girarán en torno al sentido de la muerte, de la inmolación, de la destrucción sacrificial. Es lo que constatamos, de hecho, en la casi totalidad de las teorías sacrificiales existentes. En el fondo, se celebra de forma invariable la muerte de alguien o de cosas. La vida es celebrada en esas visiones del sacrificio como algo que brota más allá del límite mortífero, o, para ser todavía más exacto, como algo que brota de la muerte. Como en los ciclos de la naturaleza, la vida es considerada como fruto de la muerte. La semilla que muere para que haya vida nueva, una generación que camina hacia la muerte para que otra generación pueda vivir, etc. Es comprensible que todas las culturas y religiones del pasado hayan concebido el sacrificio a partir del límite de la muerte. Pero, ¿tiene que ser así necesariamente?

Antes de intentar una respuesta a esa pregunta, veamos todavía rápidamente cómo surgieron, en la historia de las culturas y de las religiones, otros aspectos relevantes del sacrificio que a primera vista no están ligados al límite de la muerte. El carácter oblativo, el aspecto festivo, el don puro e incondicional, el despilfarro de algo "útil", por más que se quiera "ofertar" por la utilidad mayor de la obtención de una energía (comunitaria, o directamente divina), etc. Todo eso son aspectos que fascinan a los antropólogos y estudiosos de las culturas. Pero por lo general ellos reconocen que esos aspectos tienen como base una elaboración mítica acerca del límite impuesto, y que se gustaría superar. Por lo tanto, la imagen de la muerte necesaria continúa en el centro. Esto se torna mucho más evidente en la víctima vicaria, o víctima substitutiva, en el "chivo expiatorio", cuyo valor sacrificial es del todo inseparable de su muerte, separación o destrucción inapelable.

Como sabemos, hoy existe un esfuerzo enorme de los exégetas para mostrarnos que el cristianismo —a pesar de la adopción posterior de una visión sacrificial que no consigue desplazarse del límite de la muerte, por lo menos en las teologías predominantes— significó una revolución profunda en la concepción del sacrificio. Este tema es vastísimo, y las urgencias de retomarlo se manifiestan de muchas formas en la teología contemporánea. Tenemos que limitarnos aquí a indicar algunas pistas que extrapolan, de cierto modo, las preocupaciones más usuales de los teólogos. Estamos colocando esa problemática en el contexto socio-histórico, con énfasis en la economía. Tomemos, para proseguir, un texto de Morandé:

> Toda representación sacrificial hace experimentar colectivamente, a los que de ella participan, el límite que cerca la vida social. Es una aproximación de aquello que es socialmente manejable y regulable al abismo del misterio, de lo absoluto, de lo que está más allá de toda experiencia y de todo ordenamiento normativo. Esta vivencia colectiva intensa del límite da al acto sacrificial una realidad tal, que no necesita del discurso para operar eficazmente. Es por eso que, aun cuando el pensamiento racional consiguiese explicar con claridad el sentido envuelto en el rito sacrificial, esta explicación no podría substituir el propio acto [47].

Estamos de acuerdo con Morandé en un aspecto: es probable que en ninguna vida humana falten los momentos en que la finitud, el sufrimiento sin sentido palpable y la experiencia de límites infranqueables, culminando en la búsqueda de un sentido para la propia muerte, obliguen a los seres humanos a un fecundo enfrentamiento con preguntas sin respuesta, y por ende, con un enmudecimiento de la razón y un sumergimiento en el misterio. Esto no se puede escamotear con las más bellas definiciones del dolor y de la muerte como formas de "encantamiento": "morir es encantarse" (João Guimarães Rosa). Sin embargo, la densidad de esas experiencias no nos parece legitimar la transformación del límite infranqueable en referencia única para la concepción del sacrificio en la vida humana. Porque esto significaría mantener una rígida oposición, y hasta una contradicción, entre inmanencia y trascendencia. La trascendencia, la "verdadera", sería siempre únicamente aquélla dentro de la cual nos sumergimos en silencio

---

[47] Morandé, P., *op. cit.*, págs. 77s. El hecho de que Morandé no elabore una concepción alternativa del límite y de la relación con el límite, así como la ausencia en su, por lo demás, valiosa reflexión, del tema central "proyecto histórico-horizonte utópico", y la consecuente reconceptualización de "trascendencia" e "inmanencia", tornan su pensamiento por lo menos parcialmente cooptable por posiciones conservadoras.

"más allá del límite". Esta es la trascendencia definitiva del Reino final, de la resurrección del ser humano entero, del nuevo cielo y de la nueva tierra que escapan radicalmente a todas las realizaciones posibles en la historia.

Pero, preguntamos de nuevo: ¿es sólo "más allá del límite" que la trascendencia adquiere substancia para las esperanzas humanas? Si la respuesta es no, también los sacrificios no se legitiman solamente a partir del límite de la muerte, sino que adquieren una positivación posible a partir de la afirmación de aquello que la vida tiene de "eterna", esto es, de significación y valor permanente, histórico y post-histórico, dentro de sus límites históricos. El primado del nexo corporal entre los seres humanos —que, por lo demás, está afirmado en la unidad del amor al prójimo con el amor a Dios—, la fe en la resurrección de Cristo y en la nuestra, el Reino ya presente, etc., parecen base suficiente para una teología alternativa acerca de la experiencia de la trascendencia dentro de la historia y, por consiguiente, para una base alternativa para hablar acerca de los sacrificios que se enfrentan de manera efectiva "en nombre de la vida", en contraposición a los sacrificialismos que se fundamentan a partir de la "muerte necesaria".

Es preciso proceder con suma cautela en este terreno. Lo que predomina en el mundo son los sacrificialismos que son cálculos de muertes necesarias, víctimas necesarias, sufrimientos necesarios, dentro de lógicas sacrificiales irreductibles que se adornan con promesas de vida "después" que estén sacrificadas todas las víctimas necesarias. Estos sacrificialismos buscan legitimarse con la invocación arbitraria de límites infranqueables. Son sacrificios en nombre de la "muerte necesaria". En el fondo son un constante "¡viva!" a la muerte, lema que además resurge siempre de nuevo cuando las crueldades son cometidas con ardor militante. Una actitud coherentemente antisacrificial y antiidolátrica debería, como mínimo, estar penetrada de la conciencia de cómo operan esos sacrificialismos, cómo se legitiman, y cómo producen sus reduccionismos acerca de la trascendencia. Toda cautela es poca para no repetir las sacralizaciones estrechamente ligadas a esos reduccionismos. Una teología liberadora jamás podrá ser una teología sacralizadora de instituciones que, en el afán de autopreservarse, se declaran insustituibles o hasta auto-reguladoras. Es una distinción, en relación a las teologías idolátricas y sacrificiales, que debe quedar absolutamente clara.

Para poder hablar de sacrificios aceptables en nombre de la afirmación de la vida, una condición básica es evitar la ingenuidad de atribuir a cualquier mecanismo institucional la capacidad de planificar el sentido de la vida humana. Reconocer que todas las institucionalidades tienen un carácter limitante en relación incluso

de aquellos valores que sirvieron de criterio para concebirlas, no significa dejar de reconocer la importancia de instituciones proyectadas con claridad, aunque necesariamente flexibles. Además del núcleo o fuente de criterios necesario para la concepción de instituciones —donde ya deben ser asumidos criterios nítidamente antisacrificales, esto es, metas sociales— es necesario repudiar cualquier concepción de mecanismos totalmente independientes de las intenciones y del control de los seres humanos. Atribuir virtudes auto-reguladoras a instituciones significa sacralizarlas y adherir a teorías sacrificiales elaboradas a partir del límite de esas instituciones. Si ni siquiera el núcleo de criterios inspiradores de las institucionalidades deja de sufrir limitaciones en las concretizaciones institucionales, es obvio que ninguna institucionalidad como tal es fuente adecuada para criterios valorativos. Dicho de otra forma, la aceptación necesaria de la funcionalización de valores en los caminos institucionales no debe servir de base para aceptar que la definición de los valores quede entregada por entero a las instituciones.

La fuente de criterios valorativos, ya que no puede ser identificada con mecanismos institucionales, sólo puede ser establecida a partir de una visión dialéctica entre horizontes utópicos y proyectos históricos concretos:

> La libertad como libre espontaneidad sigue siendo la utopía, más allá de la cual tampoco podemos hoy pensar siquiera la libertad. Solamente la superación de la metafísica del progreso, sin embargo, permite evitar el volver a prometer la realización de esta libertad absoluta por instrumentos humanos. Ninguna sociedad tiende a su realización. Hay que re-enfocar la utopía como lo absolutamente imposible, que por su imposibilidad puede inspirar todas las posibilidades. La promesa de la factibilidad de la libertad absoluta destruye las posibiliades de la libertad, que llegan a ser visibles solamente por la misma inspiración utópica. Pero los límites de la libertad son resultado de la experiencia, y no de una reflexión *a priori*.
> En este sentido, la utopía de la libre espontaneidad es trascendental y no inmanente, aunque surja desde la inmanencia [48].

La inter-relación dialéctica entre proyecto histórico y utopía, repetimos, es la temática poco frecuentada a partir de la cual, según nos parece, puede surgir la luz necesaria para hacer positiva la adhesión a instituciones y motivar el empeño y el sacrificio que demandan, sin sacralizarlas o (lo que es lo mismo) tomarlas como

---

[48] Hinkelammert, F., *art. cit.*, en *Pasos* No. 12 (1987), pág. 9; para profundizar la cuestión "proyecto histórico-utopía", es fundamental su libro *Crítica a la razón utópica, op. cit.*

referencia para sacrificialismos compulsorios. Esto permite hablar de sacrificios en nombre de la afirmación de la vida, pero jamás en nombre de la plenificación de la vida por virtud propia de las instituciones. El horizonte utópico inspirador no puede ser abolido, lo que significa, en términos teológicos, que una trascendencia no aprisionable en los límites institucionales de la historia está implicada en la mantención de esa apertura utópica. Por otro lado, no obstante, este horizonte inspira de manera efectiva criterios valorativos encarnables en instituciones transitorias y flexibles, que representan avances reales. La adhesión a esos valores, jamás atribuibles a mecanismos institucionales auto-regulables sino a los sujetos humanos que los asumen como instrumentos humanamente controlables, es la base para experiencias humanas que son las realizaciones del sentido de la vida individual y colectiva, que están a nuestro alcance en la historia. La vivencia de esa afirmación de la vida y de la fraternidad es una experiencia real de la trascendencia dentro de la historia, aunque no admita ningún reduccionismo cerrado. Evitar los dos reduccionismos simultáneos que la teología idolátrica practica y defiende, es el camino que visualizamos para hacer positiva la entrega, el servicio y la aceptación de sacrificios, incluyendo la entrega de la propia vida, sin sumisión a ídolos y sacrificialismos basados en una lógica de la muerte.

Conclusión

Teología de la Liberación y economía política

En el momento de concluir este ensayo queda patente su carácter de simple exordio. Simple introducción para la rediscusión en profundidad de muchos asuntos de la economía y de la teología. *Apertura* es quizá la palabra más adecuada. La mayoría de las veces esto significa, lamentablemente, *reapertura*. Reabrir universos cerrados en su falsa lógica. Mundos que se pretende cerrados. Construcciones racionales que simulan perfección. Totalidades auto-suficientes y autovalidantes. Globos, esferas, lógicas redondeadas, que pretenden aprisionar todo en su circularidad funcional. Lo que no cabe es declarado inexistente. Dentro es el reino del ser, fuera es el no-reino del no-ser. Lo que está dentro, es y puede ser; lo que está fuera, no es y no puede ser. ¿Puede y no puede? Por tanto, *poder*. La verdad encerrada pretende ser *la* verdad, porque se afirma como poder. Como se ve, todo es reducido entonces a una funcionalidad circular, sistémica. Quien acepta quedar funcionalmente inserto, se torna un humilde y eficiente servidor, aunque introyecte la lógica sacrificial y se inmole. El que se resiste a inmolarse es sacrificado. Las esferas lógicas son esferas sacrificiales.

Sistemas que se auto-equilibran, que se redondean en un equilibrio auto-regulador. Y si los hechos desmienten la realidad del equilibrio, se afirma que aún no es pero que, naturalmente, tiende a ser. Más todavía: se afirma que la tendencia natural al equilibrio ya opera como ley primera en todo. Cualquier insumisión es antinatural, ya que rompe con la lógica de la estabilización. Es la amenaza del caos. Es la muerte. Porque la vida, según las lógicas esféricas, se define como funcionalidad circular. ¿Por qué será que los seres humanos quieren ser animales redondos, bichos esféricos? Peor: imaginan también la realidad, sus mundos reales y posibles, y hasta sus dioses, como perfecciones o totalidades cerradas y esféricas. Parece incluso que no se soporta la *missio,* dado que se anhela con tanto ardor la *missio absoluta,* la ¡misión cumplida! En lugar de evangelios que propaguen la apertura, se quiere la instauración de conquistas definitivas. ¿Conquistar para qué? ¿Para sí mismo, para el imperio soberano de un yo avasallador? Tal vez. El Occidente arrastra, hace milenios, la tragedia del yo autofuncional. "¡Conócete a ti mismo!". "¡Pienso, luego existo!" (Si bien hoy ya sabemos que esto significaba, de hecho: "¡Conquisto, luego existo!"). Nunca faltó, no obstante, la simulación de otro objetivo más elevado y sublime. Conquistar como una forma de servir. A una causa, a un rey, a un poder beneficioso para todos, por último, a las órdenes de divinidades providenciales. El ejercicio del poder como culto idolátrico.

Nuestro ensayo-exordio asumió la forma que tiene porque urge rescatar la vida humana de su aprisionamiento en racionalidades auto-reguladoras. Una *reapertura* de espacios y horizontes para afirmar la vida humana real y concreta. Esa reapertura es exigida también a partir de la situación de los que, aunque bien nutridos consumidores, son consumidos y sacrificados por estar reducidos a la funcionalidad circular de las "leyes" sistémicas. Sin embargo esa reapertura es vitalmente urgente para las mayorías de la humanidad, cuya vida, más que función aprovechable, es estorbo y amenaza para el buen funcionamiento de la ficción de los que pretenden someter los seres humanos y las divinidades a sistemas auto-reguladores.

Dentro de los muchos temas que nos desafían cuando despertamos a la inter-relación profunda entre la economía y la teología, escogimos aquellos pocos temas centrales que nos parecieron más apropiados para un ensayo-apertura. Después de un sobrevuelo panorámico de la vasta extensión de desafíos que palpitan en el binomio economía-teología, concentramos nuestra búsqueda en dirección a los dogmas rígidos. Queríamos hacer plausible para el lector que tanto en la economía como, consabidamente, en la teología, bajo la superficie de los lenguajes existen rocas duras. Muchos son los parentescos entre la economía y la teología. Es

Conclusión

Teología de la Liberación y economía política

En el momento de concluir este ensayo queda patente su carácter de simple exordio. Simple introducción para la rediscusión en profundidad de muchos asuntos de la economía y de la teología. *Apertura* es quizá la palabra más adecuada. La mayoría de las veces esto significa, lamentablemente, *reapertura*. Reabrir universos cerrados en su falsa lógica. Mundos que se pretende cerrados. Construcciones racionales que simulan perfección. Totalidades auto-suficientes y autovalidantes. Globos, esferas, lógicas redondeadas, que pretenden aprisionar todo en su circularidad funcional. Lo que no cabe es declarado inexistente. Dentro es el reino del ser, fuera es el no-reino del no-ser. Lo que está dentro, es y puede ser; lo que está fuera, no es y no puede ser. ¿Puede y no puede? Por tanto, *poder*. La verdad encerrada pretende ser *la* verdad, porque se afirma como poder. Como se ve, todo es reducido entonces a una funcionalidad circular, sistémica. Quien acepta quedar funcionalmente inserto, se torna un humilde y eficiente servidor, aunque introyecte la lógica sacrificial y se inmole. El que se resiste a inmolarse es sacrificado. Las esferas lógicas son esferas sacrificiales.

Sistemas que se auto-equilibran, que se redondean en un equilibrio auto-regulador. Y si los hechos desmienten la realidad del equilibrio, se afirma que aún no es pero que, naturalmente, tiende a ser. Más todavía: se afirma que la tendencia natural al equilibrio ya opera como ley primera en todo. Cualquier insumisión es antinatural, ya que rompe con la lógica de la estabilización. Es la amenaza del caos. Es la muerte. Porque la vida, según las lógicas esféricas, se define como funcionalidad circular. ¿Por qué será que los seres humanos quieren ser animales redondos, bichos esféricos? Peor: imaginan también la realidad, sus mundos reales y posibles, y hasta sus dioses, como perfecciones o totalidades cerradas y esféricas. Parece incluso que no se soporta la *missio*, dado que se anhela con tanto ardor la *missio absoluta*, la ¡misión cumplida! En lugar de evangelios que propaguen la apertura, se quiere la instauración de conquistas definitivas. ¿Conquistar para qué? ¿Para sí mismo, para el imperio soberano de un yo avasallador? Tal vez. El Occidente arrastra, hace milenios, la tragedia del yo autofuncional. "¡Conócete a ti mismo!". "¡Pienso, luego existo!" (Si bien hoy ya sabemos que esto significaba, de hecho: "¡Conquisto, luego existo!"). Nunca faltó, no obstante, la simulación de otro objetivo más elevado y sublime. Conquistar como una forma de servir. A una causa, a un rey, a un poder beneficioso para todos, por último, a las órdenes de divinidades providenciales. El ejercicio del poder como culto idolátrico.

Nuestro ensayo-exordio asumió la forma que tiene porque urge rescatar la vida humana de su aprisionamiento en racionalidades auto-reguladoras. Una *reapertura* de espacios y horizontes para afirmar la vida humana real y concreta. Esa reapertura es exigida también a partir de la situación de los que, aunque bien nutridos consumidores, son consumidos y sacrificados por estar reducidos a la funcionalidad circular de las "leyes" sistémicas. Sin embargo esa reapertura es vitalmente urgente para las mayorías de la humanidad, cuya vida, más que función aprovechable, es estorbo y amenaza para el buen funcionamiento de la ficción de los que pretenden someter los seres humanos y las divinidades a sistemas auto-reguladores.

Dentro de los muchos temas que nos desafían cuando despertamos a la inter-relación profunda entre la economía y la teología, escogimos aquellos pocos temas centrales que nos parecieron más apropiados para un ensayo-apertura. Después de un sobrevuelo panorámico de la vasta extensión de desafíos que palpitan en el binomio economía-teología, concentramos nuestra búsqueda en dirección a los dogmas rígidos. Queríamos hacer plausible para el lector que tanto en la economía como, consabidamente, en la teología, bajo la superficie de los lenguajes existen rocas duras. Muchos son los parentescos entre la economía y la teología. Es

fascinante analizar cómo en los dos terrenos, si prestamos atención a las franjas fluctuantes de los lenguajes, el *Poltergeist* o los espíritus traviesos fingen simulaciones para ocultarnos la fijeza de las reglas establecidas. Aun cuando fuese grande la tentación de analizar las travesuras constantes de esos espíritus juguetones, la convicción de que su tarea es la simulación nos llevó a preferir otro camino. La rigidez dogmática del credo esencial, su carácter de "buena nueva" (evangelio) para los que desean la felicidad para sí y para sus semejantes, su exigencia de una adhesión enteramente confiante y devota (de ahí el tema central de la idolatría), y su implacabilidad (su sacrificialismo) sólo explicable como pedagogía impuesta por divinidades serias y severas —he aquí el filón temático al cual nos atuvimos.

Reabrir, por tanto, un credo dogmático cuya fijación y cerramiento jamás habría sido posible, a nuestro modo de ver, sin el recurso a presupuestos que por implicar una redefinición de la reciprocidad humana, son una simulación del evangelio de la libertad de amarnos mutuamente. Todos los análisis que pretenden mostrar que la economía burguesa se reduce a un juego bien armado de perversas opresiones, que resultarían de propósitos más o menos intencionales de los opresores, no llegan a explicar por qué los opresores se creen benefactores. No se trata, es evidente, de negar que exista la lógica de la opresión. Demostrar su presencia activa en la economía (así como en otros terrenos) es la base para denuncias y la exigencia de cambios con la cual muchos se dan por satisfechos, juzgándola suficiente para la lucha política. Chocan, entonces y siempre de nuevo, con el misterio de la "buena voluntad" de los opresores, convencidos de su servicio bienhechor a la humanidad. ¿Tiene sentido continuar acusándolos con invectivas puramente seculares, para ver si algún día se sienten mal frente a lo que están haciendo y se declaran criminales conscientes? Algo parece no funcionar a satisfacción en la ideología agresiva de las izquierdas.

Tratamos de insinuar en nuestro ensayo que la convicción de haber hecho un descubrimiento feliz y definitivo, transformado en "credo fervoroso" y en "credo militante" (Polanyi), es capaz de reducir al silencio y la impotencia a la filosofía, las éticas, la teología y todas las ciencias que procuran decir una palabra diferente acerca de la mejoría de la convivencia humana. Los credos bienhechores se bloquean y se cierran en sí mismos, como lo hicieron siempre todos los credos de la salvación. Si insistimos tanto en la esencia, en última instancia teológica, del paradigma del interés propio y del sistema de mercado, no es principalmente o en primer lugar porque se pueden encontrar, incluso con cierta facilidad, alusiones teológicas explícitas en el pensamiento económico. La razón fundamental que nos lleva a esa insistencia

es el carácter de credo de la salvación que descubrimos en ese paradigma. Es por pretender ser eso —a saber, el descubrimiento del camino más eficaz para el bien de la humanidad— que ese paradigma se puede encapsular en su lógica, declararse autoregulado e imponerse como necesario. Si no se *reabre* o, si quieren, si no se consigue explotar desde el interior de sus piezas de montaje la lógica redentora y evangélica de ese paradigma, las ciencias sobre la convivencia humana, y también la teología como "ciencia balbuciante" sobre la relación de los seres humanos con Dios, son reducidas al silencio porque fueron incorporadas y silenciadas en la lógica interna del credo de salvación. Nos parece acertado y perspicaz lo que Pedro Morandé observa respecto de la consumación de la fe confiante en el mercado, exigida por Townsend, en el período más agudo del pauperismo en Inglaterra:

> La aplicación del mecanismo auto-regulador, propuesto por Townsend, significaba sin duda la derogación de toda filosofía. La apelación al juzgamiento de la razón era substituida por un mecanismo objetivo regulado por el cálculo en dinero. En este sentido hablamos de una impotencia de la filosofía. Las ciencias sociales son el producto de esta impotencia. En rigor, ellas no nacen contra la filosofía —aunque sus conceptualizaciones pretendan negarla o "superarla"— sino, al contrario, por causa del vacío dejado por ella frente a la aparición de un fenómeno social inédito, en relación al cual no poseía armas para someterlo. Las ciencias sociales son así hijas, pero también expresión de la crisis, que no es apenas una crisis del pensamiento, sino de todo el orden social [1].

Lo que se dice en esta cita respecto de la filosofía, vale *a fortiori* en relación a la teología. La razón es obvia por cuanto el paradigma económico al que nos referimos, precisamente por presentarse como credo redefinidor del mejor encaminamiento de la reciprocidad humana, despotencia y declara inválido cualquier discurso alternativo sobre el amor al prójimo (a no ser en el ámbito estrictamente privado) y, en la medida en que la relación con la trascendencia es inseparable de la relación mutua entre los seres humanos en la historia, declara también inválido cualquier discurso alternativo sobre la relación con Dios. Por eso, toda teología que no se esfuerza por *reabrir* la teo-lógica inherente a ese paradigma económico, no escapa de la fatalidad de ser utilizada como teología idolátrica.

---

[1] Morandé, Pedro, *op. cit.*, pág. 168, nota 20.

1. La articulación de los criterios teológicos

La Teología de la Liberación instaura su reflexión a partir del "reverso de la historia", a partir de la situación objetiva de las víctimas de la lógica sacrificial de un sistema económico que exige la anulación de vidas humanas en proporciones espantosas. Su "material vivo" son las experiencias de fe cristiana de esas víctimas, en las cuales se expresa la no-aceptación de las exigencias idolátricas de la "religión económica". Consideramos innecesario insistir en el carácter verdaderamente teológico de la Teología de la Liberación. El sólo no es obvio para los que todavía no entendieron que ésta es una corriente teológica cuyo esfuerzo principal consiste en la *reapertura* y redialectización de los lenguajes teológicos, que un modelo socio-económico trató de absorber, incorporar y funcionalizar dentro de su lógica.

El origen de la Teología de la Liberación, en cuanto teología, no se puede reducir a una simple protesta social ante el sufrimiento de los oprimidos. Las experiencias de fe antiidolátrica de los empobrecidos, su capacidad de reapropiarse de los medios de producción simbólico-religiosos y su creación de lenguajes alternativos para hablar de Dios y de la relación mutua entre los seres humanos, conforman la cuna o lugar originante de toda la Teología de la Liberación. Es en eso que consiste la mediación fundamental de esa teología. Todos los demás recursos instrumentales son apenas instrumentos auxiliares y, a veces, claramente coyunturales y de emergencia.

La articulación de los criterios teológicos de la Teología de la Liberación es por consiguiente muy simple. En el centro se halla el núcleo articulador que es *la afirmación de la vida,* comenzando con la de las víctimas de un sistema que no da valor a sus vidas y no les permite vivir. Esta afirmación de la vida está centrada en su carácter histórico real y concreto. No se trata de una mera preservación física de esas vidas, aunque ellas se encuentren amenazadas también, y de manera constante, en este aspecto de sobrevivencia material. Se trata de la vida en cuanto sociabilidad y fraternidad humana, y por ende del nexo corporal de la vida de los pobres encarada como reciprocidad entre los seres humanos. Esta visión no se limita a la simple propuesta de salvar vidas individuales, que desde luego tiene su dignidad irreductible. Pero cuando hablamos del nexo corporal entre los seres humanos, en esa conceptualización concreta e histórica de la vida, la fraternidad siempre está incluida como un elemento definitorio de la vida.

A partir de ese núcleo articulador, que ya constituye *in nuce* la negación de los elementos centrales del paradigma económico

en cuestión, se desdoblan los demás aspectos esenciales de la Teología de la Liberación que es, por eso mismo, una teología con resonancias inmediatas hacia dentro de la concepción de la economía. Los adversarios de la Teología de la Liberación, así como sus propiciadores, se dieron cuenta de eso. Con esto no se pretende decir que baste enarbolar la bandera del primado de la vida humana real y concreta para disponer ya de criterios suficientes para elaborar proyectos económicos específicos o para optar por un determinado modelo económico viable, en las circunstancias concretas de un determinado país. Por lo menos dos articulaciones de criterios, desencadenadas a partir del núcleo básico de la afirmación de la vida humana real y concreta, son imprescindibles para discernir proyectos económicos. Una de esas articulaciones se da al nivel más directamente teológico, en tanto que la otra representa la ampliación de ese criterio básico hacia dentro de la economía.

Veamos esas dos articulaciones de criterios de manera sucinta. En cuanto a la articulación de los criterios teológicos, debemos partir del presupuesto de que los ídolos que matan también se apoyan en evangelios de la libertad, de la felicidad, y por tanto de la vida. Y no siempre es fácil demostrar que se trata de perversas simulaciones del evangelio de la vida. No debemos partir de la visión moralista que imputa maldades y crueldades intencionales a los que participan en el juego de la opresión. Cuando nos confrontamos con una simulación o adulteración de la "buena nueva" de la vida, que se expresa principalmente en lenguajes seculares, y además se presenta como "racionalidad científica", toda teología que no sepa desarticular esos lenguajes pretendidamente seculares y esas presunciones de cientificidad será débil como denuncia, y mucho más débil como anuncio. Dicho de otra forma, delante de un evangelio adulterado por categorías económicas, una teología sólo consigue ser profética —esto es, denunciadora y anunciadora— si mantiene una proximidad perceptible con claridad a los hechos y a las teorías de la economía. Mejor aún si supiese expresarse también en categorías económicas. No podemos olvidar un solo momento, que se trata de desenclavar y liberar el evangelio de la vida de las entrañas de una lógica económica que constituye una engañosa adulteración de ese evangelio.

Es por eso que la Teología de la Liberación se vio obligada a articular su fuente de criterios —la afirmación de la vida humana real y concreta— de tal modo que no hubiese dudas acerca de las implicaciones económicas de su propuesta, por lo menos respecto a los criterios fundamentales. Ya que la Teología de la Liberación también fue, continúa siendo y ojalá nunca deje de serlo, un proceso de aprendizaje permanente, ciertas cosas fueron quedando más claras a lo largo del camino. Una cosa, por ejemplo, que hoy

es muy clara para los teólogos de la liberación, es que el lenguaje afirmador de la vida es fácilmente cooptable por el sistema opresor (como, asimismo, el propio lenguaje acerca de la liberación), cuando no se toman las debidas precauciones para que ella denuncie y anuncie cosas concretas y significativas en cada contexto concreto.

Otro aspecto que se fue evidenciando cada vez más para la Teología de la Liberación, es que el concepto vida debe ser al mismo tiempo históricamente concreto e históricamente abierto. No se puede reducir ese concepto a mediaciones tan restringidas que se acabe hablando de la mera sobrevivencia física, aunque sea de lamentar que éste sea un punto tan prioritario en la defensa de la vida, físicamente amenazada, de contingentes muy numerosos de nuestro pueblo. Fuimos aprendiendo que el concepto vida debe ser expresado de tal forma que signifique medios para vivir, participación activa en la producción social de la vida para todos y, de manera muy enfática, el gusto y la alegría de vivir. Así como fuimos aprendiendo que no es posible una Teología de la Liberación significativa sin la participación de las mujeres, los negros, los indios y todos los que saben muy bien lo que significa tener su vida cercenada, amenazada, mutilada o negada, fuimos aprendiendo del mismo modo que la vida no cabe en conceptos cerrados y funcionales. La dimensión del placer y de la fiesta no ha estado muy presente en las categorías tradicionales de la teología.

La articulación de los criterios teológicos, siempre a partir del núcleo básico de la afirmación de la vida humana real y concreta, admite ciertamente lenguajes diferenciados. Nos parece en consecuencia que —delante de una "religión económica" que domesticó tantos elementos teológicos y morales— vale la pena insistir en algunos criterios que deben quedar explicitados en esa articulación. La relación —que no deja de ser una tensión dialéctica muy exigente— entre horizonte utópico y proyectos históricos nos obliga a retomar con seriedad la prohibición bíblica de poseer imágenes definitivas de Dios. Nuestro Dios no es un objeto de posesión. "El verbo tener es la muerte de Dios" (Moacyr Félix). Los ídolos, sí, son dioses domesticados y funcionales. Por eso, cuando hablamos del *Dios de la Vida* hablamos de una experiencia de la trascendencia que se relaciona con cosas muy concretas de nuestra vida y de nuestra lucha, pero hablamos al mismo tiempo de un horizonte abierto de búsquedas y esperanzas que inspira, dinamiza y ayuda a organizar nuestra caminada.

Otro elemento clave es el que llamamos, en una formulación densa y preñada de teología, *el potencial evangelizador de los pobres.* No se trata de una invitación para caer en populismos emocionales, superficiales o manipuladores. Además de tratarse de una referencia al mensaje del Evangelio acerca del lugar de los pobres en

el Reino de Dios, ese criterio expresa cosas muy fundamentales para la economía. Es obvio que la priorización de metas sociales está contenida en esa formulación. Sin embargo, ya que tantos economistas afirman que no podemos conocer "científicamente" cuáles son esas metas y cómo buscarlas (sabiduría que es entregada a los mecanismos del mercado), no se dude de que los pobres tienen un potencial evangelizador que es sorprendente hasta en lo que dice respecto a perspicacias, que muchas veces escapan a peritos confinados en su saber departamentalizado. El pueblo simple considera absurdo que personas con estudios superiores puedan compartir la extraña idea de que no podemos tener mínimas certezas sobre las prioridades sociales que deberían orientar los proyectos económicos. Pero no es en el plano del conocimiento "científico" o del saber académico que se atribuye a los pobres una fuerza evangelizadora peculiar. Afirmar ese potencial evangelizador no significa desconocer que la conciencia de los oprimidos puede estar fuertemente invadida y colonizada por la ideología de los dominadores, a pesar de que se constaten reservas críticas impresionantes en los pobres.

El sentido principal de la expresión se vincula a la propia situación objetiva de los pobres que contiene, en cuanto realidad desafiante, una interpretación y un *martyrein* (un testimoniar). Cuando, por ejemplo, se comprueba (según repetidas noticias de la prensa) que un número expresivo de niños latinoamericanos recién nacidos han sido vendidos para "bancos de órganos humanos" de los países ricos, este hecho tiene una fuerza interpeladora en sí mismo. Los mártires no son llamados así —esto es, testimonios— porque hicieron largos discursos o dejaron muchos escritos. Es necesario recuperar la fuerza interpeladora de los "martirios" objetivos en un mundo como el nuestro. Hay, no obstante, un segundo sentido que es fundamental en la expresión "potencial evangelizador de lo pobres": las lecciones a ser aprendidas a partir de aquello que los pobres tienen para comunicarnos cuando nos asociamos a sus organizaciones y movimientos.

Los teólogos de la liberación piensan que ya aprendieron muchas lecciones concretas de la irrupción de los pobres dentro de la Iglesia y de la sociedad. El pueblo oprimido, cuando se le permite organizarse, genera también conocimientos que no se enseñan en las universidades. Los economistas que sienten escalofríos cuando se habla de justicia social y de metas sociales, tienen mucho que aprender de ese potencial evangelizador. Para que se vea hasta dónde llega el desafío de ese potencial evangelizador, basta meditar sobre el origen y las resonancias del sueño de tantos cristianos y teólogos hoy, respecto de una Iglesia que se deje evangelizar constantemente por los pobres. No hay duda de que el pensamiento económico tomaría otro camino si

los economistas estuviesen a la escucha del testimonio que emana de la realidad y de la palabra de los pobres.

Para no extendernos demasiado, pasamos simplemente a nombrar, sin comentarios adicionales, otros tres elementos que nos parecen cruciales en la articulación de los criterios teológicos: *el rechazo a la idolatría, la superación del sacrificialismo* y una forma no idolátrica de concebir *la experiencia de la trascendencia dentro de la historia*. Todos estos elementos constituyen aspectos marcantes de la Teología de la Liberación. Sobre cada uno de ellos ya reflexionamos con relativa amplitud en el cuerpo de este libro.

2. La articulación de los criterios económicos

Esta articulación no es un asunto de la exclusiva competencia profesional de los economistas. Interesa a la sociedad entera. Por eso, si los teólogos se preocupan con este asunto no es porque deseen retornar al imperialismo teológico de la Edad Media. Nada más han tomado conciencia de que no se puede hacer una teología mínimamente relevante sin ese tipo de preocupación, sobre todo cuando se están confrontando con una "religión económica" que se considera dueña absoluta de esos criterios. Es evidente que no nos estamos refiriendo al detallamiento de los mecanismos operacionales de los proyectos económicos, aunque exista un serio problema respecto de la adecuación posible entre la definición de criterios y los obstáculos inherentes al propio "saber técnico" atribuido de forma tan mítica a los economistas.

Como vimos, la vida humana fue desplazada del centro del pensamiento económico. La transformación del concepto "factores de producción", la inclusión de la naturaleza y de la vida humana en el Capital, la obsesiva preocupación por la escasez en un mundo donde la producción de la riqueza y el mero crecimiento no son sinónimos de desarrollo, el fracaso de las teorias de la distribución sometidas a la lógica del mercado, la lógica de la exclusión de los factores menos productivos para los intereses del Capital, la ideológica insistencia de los neoclásicos en la asignación de recursos sin la debida discusión previa de los objetivos y metas, éstos y otros aspectos semejantes revelan algo más que inconsistencias teóricas de la ciencia económica. Revelan que ella obedece a una lógica de antivida.

Del lado de los cristianos y hasta de los obispos que son considerados de línea progresista, existen algunos problemas bastante serios en lo que respecta a las acusaciones de que son objeto. La última moda es acusar a los cristianos progresistas de "retrógrados" en materia económica. Se afirma que continúan adhiriendo a una visión pre-moderna, pre-urbana, pre-industrial,

básicamente agraria y distributivista. No es raro hallar la acusación de que están proponiendo una "caritocracia", o sea, un distribucionismo tan ingenuo que no sabría lidiar con el imperativo de la producción aumentada de riqueza o crecimiento económico. La obsesión distributivista y el sueño de la abolición radical de las desigualdades sociales los habrían hecho incapaces de ponderar la necesidad del incentivo a la iniciativa económica y el papel del lucro en cuanto incentivo material. Todo esto los llevaría a una confianza ingenua en las virtudes de la planificación centralizada con vistas a alcanzar, de manera rápida, determinadas metas sociales prioritarias. La baja productividad de ciertas empresas estatales en el contexto latinoamericano, estaría demostrando que los aparatos gubernamentales ya manifestaron su comprobada incompetencia en la gestión de la economía [2].

Estas y otras acusaciones semejantes normalmente sirven para adornar la tesis de que todo se resolverá con más mercado, más capitalismo y más "cultura capitalista". No obstante, no se pueden dejar de lado los desafíos reales que ese tipo de acusaciones contienen. Consideramos muy sintomático que las acusaciones utilicen como pretexto el problema de la distribución. Se salta de inmediato a la presuposición de un esquema distributivista "caritocrático", atribuido a los cristianos progresistas, porque eso permite ocultar la realidad evidente de que, justo en este punto, las teorías económicas afiliadas de forma ortodoxa a la economía de mercado no tienen otra respuesta que la de la confianza ciega en los mecanismos del mercado. Y cuando esos economistas se declaran, a pesar de todo, adeptos a una "economía mixta", este concepto queda por completo descaracterizado. Ya no implica ningún abandono de la lógica férrea del mercado en todo lo que fuera posible someter a él. Es probable que no signifique nada más que la clásica posición de las economías de mercado, que descargan en el Estado las tareas económicas y sociales que no permiten la maximización del lucro.

En la discusión acerca de la articulación de los criterios económicos, parece por tanto de buen aviso no dejarse enredar por la eterna acusación inmediata sobre el falso dilema: o mercado, o planificación. Cuando se acepta una plataforma ideológica armada con ese falso dilema, la discusión tiende a tornarse por completo irracional. Antes de poder entrar en los criterios acerca de "cuánto mercado" y "cuánta planificación", se requiere una fuente de criterios más básicos. Estos criterios son lógicamente

[2] Críticas de ese tipo se hicieron cada vez más frecuentes en la prensa, especialmente en el Brasil. Ellas aparecen en versiones menos agresivas en libros como: Fuser, Claudia, *A economia dos bispos*. São Paulo, Bienal, 1987; Varios, *A Igreja e a questão agrária*. São Paulo, Ed. Loyola, 1985.

anteriores porque se refieren a las opciones políticas relacionadas con valores. La articulación de los criterios económicos no puede comenzar con aspectos inmediatamente operacionales. Por cuanto este asunto ha sido abordado con bastante amplitud en un texto de Franz Hinkelammert [3], podemos limitarnos aquí a las observaciones mínimas que permitan visualizar la lógica de una articulación de los criterios económicos que sea de raíz diferente de la sumisión ciega a los mecanismos de mercado, sin caer no obstante en una planificación omnímoda de la economía.

Como tronco o núcleo de la articulación de los criterios económicos debe figurar *la producción social de la vida real y concreta*. Esa vida humana no es reductible a la visión neoclásica del *homo oeconomicus* como sujeto de meras preferencias en el mercado porque, primero, los seres humanos tienen necesidades reales y no apenas gustos y preferencias; y segundo, porque los que no tienen poder adquisitivo tampoco tienen poder de "demanda", y por ende no son tomados en cuanta por la "ley" de la oferta y la demanda. Las necesidades humanas, por su parte, tienen carácter histórico y varían con las situaciones históricas. Esto, sin embargo, no puede servir de argumento para eliminar un criterio fundamental relacionado con las necesidades humanas: ellas tienen un límite físico y material debajo del cual la vida humana es imposible, y tienen además de eso una oscilación de ese límite hacia arriba, es decir, la riqueza existente y la riqueza que una determinada sociedad es capaz de producir empujan hacia arriba el límite mínimo humanamente aceptable dentro del contexto de esa sociedad. Esta oscilación evoca de inmediato el tema de la distribución de la renta y de la superación de desigualdades sociales aberrantes, sin que se tenga que adoptar un igualitarismo que desestimule el empeño y la iniciativa de los individuos. En suma, hay criterios económicos relacionados *con el límite físico del mínimo vital y con el carácter histórico de las necesidades humanas*. Quien acepta discutir esos criterios, es obvio que no puede pretender vaciar o invalidar temas como "justicia social" y "metas sociales".

Un tercer nivel de criterios está relacionado con *las certezas posibles sobre metas sociales practicables*, una vez que se allá optado por el criterio básico de la producción social de la vida humana real y concreta. El agnosticismo social de los economistas neoliberales sustenta que no se puede tener certezas para establecer metas colectivas elaboradas y asumidas de forma consciente. La relación entre *planificación necesaria* y espacios admisibles y convenientes de *mercado* no es una discusión que se pueda re-

[3] Hinkelammert, F., *Crítica a la razão utópica*, último capítulo.

solver en nombre de un dilema-ficción: o-o. El propio criterio básico de una economía centrada en la producción de la vida y la admisión del límite físico del mínimo vital, establecen criterios mínimos para una planificación imprescindible. Su elasticidad depende de las circunstancias.

El pensamiento liberal siempre pretendió vincular el propio concepto de democracia a la más irrestricta iniciativa económica privada y a la propiedad particular. Los neoliberales continúan insistiendo en esta vinculación, pero acrecientan algunas explicitaciones extrañas al pensamiento liberal clásico, en el sentido de que la salvaguarda del mercado irrestricto y la garantía de crecimiento económico admiten restricciones en la democracia. En otras palabras, primero el mercado, después las preocupaciones por la democracia. El primado del crecimiento económico y su engañosa identificación con el desarrollo, nos revelan ya de qué crecimiento están hablando: el del lucro que propicia la más rápida acumulación del Capital. Frente a esto se torna inevitable la discusión sobre *el contenido económico y social de la democracia.*

La *participación económica* no puede ser reducida a niveles mínimos en términos de pura sobrevivencia, porque también las metas sociales, objeto de la planificación imprescindible, no se limitan al mínimo vital en una economía que produce excedentes. Dado que las metas sociales practicables en el contexto de la riqueza existente y generable en una determinada sociedad, no son un asunto apenas económico, *la participación económica exige la participación política* como mecanismo democrático para la definición de los ámbitos de la planificación imprescindible y del mercado conveniente. Esto introduce la cuestión fundamental de la democracia: *el sujeto económico sólo se viabiliza como sujeto político.* Sin embargo este enunciado, correcto en su esencia, resulta abstracto y ambiguo cuando es aplicado a democracias restringidas, tuteladas y con los aparatos del Estado bajo control de minorías dominantes. Por eso *la cuestión del Estado,* esto es, de la materialización institucional del poder de comando sobre la sociedad entera, es una cuestión absolutamente central cuando se discute la articulación de los criterios económicos. En síntesis, el balance entre la planificación y el mercado sólo es discutible y definible mediante la discusión previa sobre las formas de participación política y su relación activa con las instituciones del poder en todos sus aspectos.

3. El "lugar económico" de la fe cristiana

La fe cristiana afirma la unidad histórica del amor al prójimo como el amor a Dios. Por eso la fe cristiana, como praxis efectiva

en la historia, tiene siempre una relación fundamental con el *nexo corporal* de la reciprocidad humana. Esto le confiere una dimensión social intrínseca y constitutiva. Ella no es una fe históricamente efectiva si desatiende esa dimensión social ligada al nexo corporal de la convivencia humana. Ya que el amor a Dios no es real si no se encarna en el amor al prójimo, y ya que el amor al prójimo se refiere en lo básico al nexo corporal de la reciprocidad humana, la fe cristiana no puede ser reducida a la interioridad meramente subjetiva o al puro plano de las intencionalidades subjetivas. Ella sólo existe en realidad cuando se hace efectiva en la historia. Esto no elimina en absoluto la riqueza de la dimensión subjetiva de la fe. Por el contrario, nada exige tanto la subjetivación de la fe cuanto esa existencia del cristianismo en la dimensión radical inter-humana y social de esa fe. Cristo no nos vino a predicar un reduccionismo social de la fe cuando nos reveló que ella será probada, en cuanto a su consistencia substantativa, en el plano social de la convivencia humana. Los verdaderos problemas relacionados con la densidad subjetiva de nuestra fe sólo aparecen de forma real cuando asumimos la dimensión social de esa fe. Los verdaderos problemas que exigen la profundización de nuestra espiritualidad, a nivel personal y subjetivo, sólo se vuelven perceptibles cuando enfrentamos el desafío de no permanecer omisos frente a las exigencias de transformación del mundo en un lugar donde la fraternidad entre los seres humanos se torne más real y esté menos amenazada.

¿Estamos comenzando a hablar del *"lugar económico" de la fe*? Sí, porque es un tema inevitable, pero cuya complejidad no nos permite querer simplificar las cosas o resolverlas mediante la creación de un bello *slogan* más: asumamos la dimensión social de nuestra fe, situándola en su "lugar económico". Que el tema es inevitable, es basante obvio desde el momento en el cual, a la luz del Evangelio, se denuncian "estructuras perversas" y "mecanismos perversos" de la economía, dando lugar a identificar tales estructuras y tales mecanismos como "estructuras de pecado". Este paso ya fue dado, pues es registrable en muchos documentos de las iglesias cristianas, en encíclicas papales y en la abundante literatura acerca del "pecado social" o de la "dimensión social del pecado". Nuestro esfuerzo, en este libro, ha consistido en acrecentar nuevos y vigorosos argumentos para que los cristianos asumamos de manera consciente la lucha por un mundo más fraternal, porque nuestra participación en esa lucha es la prueba de nuestra capacidad de discernir entre la búsqueda del Dios de la Vida y la sumisión a los ídolos que matan. Además de la caracterización de la esencia idolátrica de una economía que pretende imponer a los seres humanos la confianza ilimitada en mecanismos económicos declarados autónomos e independientes de la responsabilidad de

los individuos, nuestro análisis nos llevó a explicitar en qué sentido el "mandamiento nuevo" del amor al prójimo sufre, en ese paradigma económico, una adulteración radical. Después de nuestro análisis, ¿qué significa hablar de un "lugar económico" de la fe?

Resumamos la situación: la mayor parte de los cristianos del mundo actual viven en contextos socio-económicos donde se pretende hacer valer un acentuado predominio, cuando no la validez exclusiva, de los mecanismos del mercado en asuntos económicos. Los sacrificios de vidas humanas que de ahí se derivan están siendo denunciados con amplitud por los cristianos. Es verdad que la exclusividad de los mecanismos del mercado, o sea el sistema puro de mercado, es una ficción, pues no existe sin intervencionismos en parte alguna. Con todo, los dogmas del sistema de mercado continúan intocados y son difundidos como doctrina de validez universal. La idolatría del mercado es predicada como evangelio realizador de la mejor convivencia humana. Las concesiones hechas y que tornan al mercado menos implacable, ya que recortan un poco sus pretensiones salvíficas, son usufructuadas sobre todo en los países ricos. Los más afectados por la idolatría mundial del mercado son, sin duda alguna, los países económicamente menos desarrollados y más dependientes de los países ricos.

Es en este contexto de prevalencia de la idolatría del mercado que una parte minoritaria de las voces oficiales de las iglesias, o digamos, apenas una parte de su magisterio, empieza a entrar en colisión con la idolatría del mercado. En cuanto eso, multitudes de cristianos empobrecidos del Tercer Mundo comienzan asimismo a despertar a la resistencia y la lucha contra esa idolatría. En la medida en que se va haciendo cada vez más claro que no bastan las ponderaciones éticas, crece la conciencia de que se trata de una necesaria abjuración de la idolatría y que está en juego la identidad de la fe cristiana. Que el paradigma del interés propio y del sistema de mercado es un contra-evangelio consumado, por ser una adulteración radical del "mandamiento nuevo", es un punto que aflora aún muy poco en la conciencia de los cristianos.

Frente a todo eso, ¿qué sentido puede tener inculcar que la fe cristiana tiene una referencia histórica a la economía, o como decíamos, un *lugar económico*? Se percibe de inmediato que no es posible avanzar mucho en este tema si nos fijamos apenas en responsabilidades individuales aisladas. Para los excluidos de la lógica del mercado, o que participan de él sólo de forma marginal (en esferas de "economía informal" o en el plano de la lucha por la pura sobrevivencia), la teología anti-idolátrica quizá pueda tener resonancias directamente alentadoras y sirva para suscitar energías de resistencia a la implacabilidad de los ídolos. No

obstante, ¿qué "palabra cristiana" se puede dirigir a los que están inmersos de lleno en la lógica del mercado, desafiados a o asumir las imposiciones de la competitividad o a quedarse atrás? Es sabido que muchos teólogos ya se angustiaron con las dificultades del "hombre moral en una sociedad inmoral" (entre ellos, Paul Tillich, Reinhold y Richard Niebuhr y tantos otros). Hoy la cuestión nos surge en términos más explícitamente teológicos: "el cristiano en una sociedad anticristiana" (y no apenas no-cristiana, ya que no se trata de retornar a sueños de confesionalidad religiosa de las instituciones de la sociedad).

El simple planteo de ese problema nos sugiere de inmediato que el discurso sobre el "lugar económico" de la fe no puede ser reducido a las dimensiones limitadas de la inserción individual en la economía, aunque este aspecto también merezca mucha consideración. Se trata de un desafío a los cristianos, a las iglesias y al cristianismo en su globalidad en cuanto afecta la propia identidad y credibilidad del mensaje cristiano. En esa perspectiva amplia es probable que no haya ninguna exageración en afirmar que el futuro del cristianismo se verá afectado, positiva o negativamente, por la capacidad que los cristianos y las iglesias revelen (o no revelen) de oponerse al imperio de la idolatría consubstaciado en la "religión económica". No parece tan difícil, por tanto, hablar de un "lugar económico" de la fe cristiana en esta perspectiva amplia de la participación activa de los cristianos y de las iglesias en la defensa de metas sociales urgentes en la economía mundial y en las diferentes economías nacionales. Esta lucha continuará débil, mientras se manejen apenas interpelaciones éticas dirigidas de modo preponderánte a las conciencias individuales. ¿Deberían o no ser acentuadas, de manera más directa, las consecuencias de ese proceso idolátrico para la calidad de la fe cristiana en términos más osadamente teológicos? Creemos que sí, porque sin eso la "normalidad" de la conciencia de tantos cristianos que no ven ninguna contradicción entre su fe cristiana y la plena sumisión a la idolatría del mercado, no será sacudida.

¿Y qué decir del "lugar económico" de la fe de los cristianos aislados, inmersos en la idolatría del mercado? Primero, cabe preguntar ¿qué cosa tan extraña es esa que se inventó que puedan existir, como regla tan general, cristianos concebidos como individuos aislados? ¿Qué significa hoy, en sociedades complejas, la dimensión eclesial de la fe? ¿Es ella reductible a la estrecha participación en el culto o a alguna escasa participación en organizaciones y actividades intra-eclesiásticas de tipo parroquial? ¿O debemos repensar en lo fundamental esa dimensión eclesial de la fe, entendiendo por Iglesia-en-el-mundo una señal o sacramento social de dimensiones no reductibles a las instituciones estrictamente eclesiásticas? La respuesta, aunque todavía bastante difusa, parece

preludiada con claridad en todo el esfuerzo teológico y doctrinario acerca del papel activo de los cristianos en la transformación de la sociedad.

Luego, en una primera aproximación a la pregunta acerca del "lugar económico" de la fe de los cristianos-individuos, quizá quepa insistir en este punto: ningún individuo es en realidad cristiano si confina su "cristianismo" a la esfera estrictamente individual, sin participar de algún modo en las formas de lucha supra-individual por la mejoría de la sociedad. Sin embargo, el cristiano recluido con su "fe" en el minimundo de su esfera individual, o cuando mucho en la esfera familiar o de pequeños grupos, es el cristiano que tiene menos problemas para convivir al mismo tiempo con la idolatría de la "religión económica", por cuanto ésta funcionalizó la "fe cristiana" dentro de esas características. ¿Tendremos los cristianos, tendrán las iglesias, el coraje de decir algún día de forma abierta que eso no es cristianismo sino adecuación pura y simple a la idolatría, por más que se continúen manejando, o en parte precisamente porque se manejan, símbolos cristianos?

No obstante, no nos parece que se deba transformar el discurso sobre el "lugar económico" de la fe en un chantaje cruel. ¿Cómo sería eso? No estamos viviendo en un mundo donde la idolatría no tenga influencias en las condiciones de la vida cotidiana de la mayoría de los cristianos. Por consiguiente, en muchos casos la pedagogía de la fe implica trabajar fina y agudamente con la *tensión permanente entre la fe y la idolatría.* Creemos que no basta con consolar a los cristianos, que deberían ser conscientes de esa tensión o dialéctica de su fe, con consejos de baja casuística moral o estilo: haga del mercado un juego limpio y honesto, un *fair play...* Se engañan los que juzgan que la esencia del mercado obedezca a tales reglas. Como vimos, los neoliberales enfatizan que la agresividad competitiva es el elemento más enriquecedor de la sabia dinámica del mercado. Vimos también que el automatismo que se asigna a los mecanismos del mercado hace tábula rasa de las éticas, las filosofías y teologías. La ideología del mercado tiene, como elemento central, la des-responsabilización de los individuos que participan de manera activa del mercado. Esto hace las cosas muy complicadas. Para ser bien sinceros quizá debamos admitir que aun cuando nos esforcemos por separar la mente y la conciencia de los cristianos de la fe idolátrica en los mecanismos autónomos del mercado, aunque consigamos volverlos incrédulos en relación a las falsas promesas acerca de los efectos universalmente benéficos del mercado (y para eso hay muchos argumentos factuales a la mano), la vida cotidiana del cristiano inmerso en los mecanismos del mercado crea situaciones-límite donde no caben cobros o chantajes crueles en nombre de la fe cristiana. La

tolerancia necesaria en esas situaciones-límite no debe ser confundida con la connivencia global con la ideología del mercado, no puede significar un pactar acrítico con la idolatría del mercado. Pero el pacto —"parcial", como decía Goethe— con el diablo, parece a veces inevitable. Además, discusión teórica aparte, si observamos a nuestro alrededor, en las iglesias y en los medios cristianos, no sólo constatamos que ese pacto es practicado con amplitud, sino —lo que es mucho peor— que muy pocos ven en eso un pacto inevitable a ser mantenido apenas de modo parcial con el diablo. En este sentido, el *Fausto* de Goethe puede inspirar interesantes avances.

Estrictamente en relación con tales situaciones-límite, que completan lamentablemente la mayor parte del día-a-día de muchos cristianos, suponiendo que exista real empeño en combatir la idolatría, no se puede dejar de ponderar lo que en la práctica significa el viejo dicho de la casuística moral: *ad impossibile nemo tenetur* (nadie está obligado a lo imposible). Sólo que es bueno saber que también en este punto el pensamiento económico burgués no omitió propagar su versión: si no consientes con todo lo que la lógica del mercado exige de ti, en realidad te estás suicidando. Se juega con un presupuesto que está próximo a la experiencia cotidiana: todo mundo sobrevive en el mercado porque sabe cómo sacar ventaja de las oportunidades que se le presentan. Es eso mismo. La idolatria del mercado en efecto corroe y corrompe la reciprocidad humana. La traducción de eso en un consejo ético, a partir de un economista burgués que no olvida la "ley" de la competitividad que consiste en saber sacar ventaja, suena entonces así:

> ...un comportamiento moral de parte de los individuos y grupos humanos es simplemente suicida e imposible en las condiciones que han existido con tanta amplitud y que no presentan señal de ir a desaparecer. El pre-requisito para cualquier forma de comportamiento que sea moral es que no se debe siempre perder por causa de él. El pre-requisito implica la existencia de un orden social basado en obligaciones recíprocas y mutuamente aceptadas contra aquellos que se exceden en buscar ventajas escapando a tales obligaciones [4].

Es bueno recordar que el citado *dictum* de los moralistas se refería a contextos en los cuales las leyes son inicuas, o no hay suficiente control en relación a la observancia de leyes no-inicuas y contratos consensuales. Ahora bien, la ideología del mercado se

---

[4] Moore, Barrington, *Reflexões sobre as causas de Miséria Humana e sobre certos propósitos para eliminá-las*. Rio de Janeiro, Zahar, 1974, pág. 57.

imagina los mecanismos del mercado como una infinidad de contratos consensuales libres por entero (lo que es evidente que no ocurre, a no ser rara vez, pues supone la ausencia de poderes desiguales) y con el debido control en cuanto a la honradez en el cumplimiento de sus cláusulas contractuales. Contrato se refiere aquí a las más cotidianas operaciones de compra-venta. La cita anterior no omite la mención de este pre-requisito. Sin embargo, para quien lee el texto en su contexto es obvio que el autor proclama la confianza irrestricta en la honradez de las relaciones contractuales del mercado como la realidad normal. Nosotros por el contrario, advertíamos acerca de la situación-límite, lamentablemente muy frecuente, en la que el cristiano no escapa de ser víctima de la ausencia de honradez y de la presencia dura del juego del poder en los mecanismos del mercado.

4. Reivindicando el primado de lo espiritual

Las consideraciones que antecedieron hacen claro que el "lugar económico" de la fe no puede ser tematizado sin pasar al plano de la *lucha política*, y no apenas económica, por la transformación de la sociedad. De manera que ya al final de este ensayo, surge la oportunidad de deshacer cualquier equívoco que pudiese haber surgido en algún lector acerca del *primado de lo político*. Después de tanta insistencia sobre la interpenetración entre la teología y la economía, ¿se mantiene intacto el primado de lo político? Intacto es evidente, pero enfatizado también, y esperamos que también acrecentado con nuevas y más ricas implicaciones. La economía nunca ha dejado de ser una actividad política, porque nunca ha estado separada del ejercicio del poder en la sociedad. Una visión alternativa de la economía deberá asumir de forma consciente y enfática *el carácter político de la economía*. La lucha por la humanización de la economía sólo de manera ocasional tiene su lugar en el terreno exclusivamente económico (luchas reivindicativas). Por lo general, los esfuerzos de despolitización de las luchas económicas representan subterfugios propicios a los dominadores. Como norma general, las luchas económicas se dan en el campo político. De modo que al final de este texto reaparece, con toda la fuerza, la reivindicación del primado de lo político.

No obstante, ahora estamos en condiciones de sentir más directamente que, en el fondo, se trata de reivindicar *el primado de lo espiritual*. Teólogos de la liberación han insistido en lo siguiente: cuando paso necesidades materiales, esto para mí es un problema material; pero cuando mi prójimo pasa necesidades materiales, esto para mí es un problema espiritual. El nexo corporal entre los seres humanos, al cual se refiere en lo básico la

economía, nos introduce en el tema de la espiritualidad cristiana. Los más importantes problemas espirituales de los cristianos son aquellos que se relacionan con el amor al prójimo. La economía burguesa captó eso a la perfección. Por eso tiene como núcleo de criterios una adulteración del "mandamiento nuevo". El paradigma del interés propio y del sistema de mercado se apoya en una perversa espiritualidad. He aquí la razón por la cual insisten tanto en el "espíritu del capitalismo democrático". Oponerse a la idolatría y al sacrificialismo de ese paradigma significa por tanto no sólo la reivindicación del primado de lo político, sino *la reividicación del primado de lo espiritual*, es decir, la reivindicación del evangelio del amor al prójimo como fuente de criterios para la espiritualidad cristiana, en contraposición a cualquiera espiritualidades idolátricas.

Bibliografía mínima

Observación: sugerimos apenas unos pocos títulos que juzgamos básicos. Para temas específicos, ver las indicaciones bibliográficas de las notas de pie de página.

Dussel, Enrique, *Etica comunitaria.* Petrópolis (Rio de Janeiro), Editora Vozes, 1986.
Hinkelammert, Franz J. *Las armas ideológicas de la muerte.* San José, DEI, 1977 (2a. ed., ampliada y revisada, 1981).
Hinkelammert, Franz J., *Crítica a la razón utópica.* San José, DEI, 1984.
Hinkelammert, Franz J., *Democracia y totalitarismo.* San José, DEI, 1987.
Segundo, Juan Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret. Tomo I:* Fe e ideología. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

Sobre la deuda externa (asunto no incluido en este libro).
Hinkelammert, Franz J. *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda.* San José, DEI, 1988.
Assmann, Hugo. "Reflexão teológica sobre a dívida externa (algumas pistas)", en *REB* (Petrópolis, Editora Vozes) No. 190 (Junho,1988), págs. 382-408.